Irénikon

TOME XX

{me} Trimestre. 1947

RIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

REVUE TRIMESTRIELLE

Rédaction et Administration : IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Conditions d'abonnement :

Belgique : 160 frs. ; le numéro : 45 frs. C. C. P. Brux. 1612.09.

France : 450 frs. ; le numéro : 110 frs. C. C. P. Paris 5158-37
DOM MERCIER, 7, rue H. Cloppet, Le Vésinet (S. et O.)

Étranger : 170 frs. ; Empire Britannique : £ 1 ; U. S. A. : $ 4. Payement par mandat-poste international ou par chèque sur banque.

Dépositaires généraux :

Pays-Bas : florins 13,60.

UITGEVERIJ HET SPECTRUM, Catharijnesingel 35, Utrecht, Postbus 2073. Giro, 2762.72.

Proche-Orient (Syrie, Liban, Palestine, Égypte) :

Librairie SAINT-PAUL, Harissa (Liban).

Prix des années écoulées :

T. I (1926) à t. V (1928) : le tome : fr. 60.— ; le numéro : 7,50.
T. VI (1929) à t. XVI (1939) : » 75.— » 15.—
T. XVII (1940) Nº 1-2 : » 30.—
T. XVIII (1945) Nº 1 : » 30.—
Sont épuisés : t. IV (Irén. — Coll. 1928) Nºs 1, 3-7 ; et t. XV (1938), Nº 1.

SOMMAIRE

(Suite p. 3 couverture).

IRÉNIKON

Tome XX. 2me trimestre 1947.

Note de la Rédaction.

Sa Sainteté Pie XII vient de publier une encyclique Fulgens radiatur *pour le XIVe centenaire de la mort de saint Benoît, patriarche des moines d'Occident. C'est l'occasion de rappeler ici en quelques mots le rôle que les bénédictins, auxquels on attribue d'avoir jadis civilisé l'Europe, peuvent le plus efficacement exercer dans l'Église présente, et spécialement dans l'œuvre de l'Unité chrétienne dont cette revue est le porte-parole.*

L'Église n'est pas seulement universelle dans l'espace, elle l'est aussi dans le temps. Cette catholicité dans le temps fait qu'elle a besoin de son passé pour vivre, et que bon nombre d'éléments de sa vie passée sont perpétuellement pour elle une occasion de se renouveler et de se maintenir égale à elle-même. Si beaucoup d'institutions modernes sont là pour guetter dans le présent les besoins de changement et d'innovation dans l'Église et si elles s'y essaient, non sans risque parfois, le vieil ordre monastique, penché sur sa Règle quatorze fois séculaire, se doit de faire revivre en lui-même le passé dans lequel il plonge, pour se bien comprendre et trouve dans cela même son principe de rayonnement. Les grandes idées fondamentales qui inspiraient nos pères dans la foi sont encore celles qui attirent aujourd'hui les disciples de saint Benoît : idéal ascétique sans mélange, retrait du monde, amour des choses divines, contemplation des mystères, lecture savoureuse des saintes Écritures et des Pères, chant des

psaumes, sens du culte et du divin service, tels ont toujours été, tels resteront toujours les raisons de la vitalité du vieux tronc bénédictin. Groupés autour d'un père, enracinés dans une même famille, les fils de saint Benoît mettent en commun leurs richesses spirituelles en observant leur Règle, qui, remarquablement discrète, arrive à mettre ces énergies si bien en valeur. On sait l'influence qu'ils ont eue dans l'histoire, non seulement à une époque où aucune autre institution ne venait la partager, mais encore aux siècles plus récents. Aujourd'hui, que des nécessités nouvelles ont créé dans l'Église un très grand déploiement de forces qui se précipitent vers un avenir encore incertain, il faut plus que jamais que les moines, conscients de leur ancestral dépôt, soient les témoins de la grande tradition chrétienne, et aient à cœur d'en revendiquer bien haut l'importance primordiale au milieu de tous les troubles.

* * *

C'est en songeant à cette qualité traditionnelle de l'Ordre bénédictin que Pie XI faisait naguère appel à lui pour le travail de l'Unité chrétienne. L'ordre monastique, disait-il tout d'abord, tire son origine de l'Orient. Pie XII, dans son encyclique, détermine ainsi le rôle du Saint Patriarche : « Tel semble bien être le rôle spécial à lui confié par la divine Providence : non pas tant apporter de l'Orient en Occident l'idéal de la vie monastique, que l'harmoniser et l'adapter avec bonheur au tempérament, aux besoins et aux habitudes des peuples de l'Italie et de toute l'Europe ».

Cette synthèse si réussie qu'est la Règle bénédictine de l'ancienne institution monastique orientale et de l'âme romaine, rend les moines d'Occident, dans la pensée des souverains Pontifes, spécialement aptes à travailler à la réunion des chrétiens séparés d'Orient et d'Occident, qui ont un passé commun, dans lequel le monachisme a joué un grand rôle. En plus, disait Pie XI, « cet ordre a gardé très fidèlement

jusqu'aujourd'hui les traditions des Pères, le zèle pour la liturgie sacrée et les éléments fondamentaux du monachisme primitif : autant de circonstances qui rendent les fils de saint Benoît singulièrement aptes à la réconciliation de nos Frères séparés ».

* * *

C'est donc par la fidélité à leurs traditions que les moines d'Occident seront des ouvriers utiles pour restaurer dans l'Église la brèche faite par les schismes. Si d'autres apôtres travaillent de leur côté suivant des méthodes plus modernes, plus appropriées peut-être aux exigences des temps, ils ne pourront que se réjouir de voir se manifester tant de zèle. Et c'est pour eux une joie de constater que dans les différents ordres religieux occidentaux, des préparations s'effectuent pour la cause de l'Unité. Mais à chacun d'employer les moyens conformes à son esprit et à son caractère. Le vieil ordre bénédictin cherchera la fécondité de son travail dans ses traditions séculaires, où ni le trop grand empressement, ni les réalisations hâtives, ni les improvisations plus ou moins aventureuses et les expédients n'ont jamais donné de fruit. — C'est dans la paix, dans le calme, dans la prière, dans la patience chrétienne et dans la continuité de la tâche commencée en liaison avec le passé que se sont faites les grandes œuvres bénédictines. Le travail unioniste se révèle un travail de longue haleine qui ne s'accomplira justement que dans ces conditions.

*Puissent tous ceux qui contribuent de quelque manière à l'œuvre que l'Ordre bénédictin à entreprise pour l'Unité chrétienne avoir toujours ces considérations devant les yeux. — Ce fut toujours là le programme d'*Irénikon. *Plus il se développera, plus il cherchera à asseoir ses positions sur ces fondements solides.*

L'étendue de l'Église.

Ouvrons le *Catéchisme à l'usage des diocèses de France*, aux chapitres se rapportant à l'Église ; il s'y trouve un ensemble de notions qui ne laissent pas, à la réflexion, de paraître peu harmonisées. Lisons par exemple la question nº 144 :

> « Qu'est-ce que l'Église ? — L'Église est la société des fidèles instituée par Jésus-Christ et gouvernée par le Pape et par les évêques sous l'autorité du Pape ».

Il est évident que le caractère juridique, hiérarchique, institutionnel est bien marqué. Toute la réalité profonde de vie dans l'Esprit Saint, dans le Christ, est condensée dans l'implicité très étroit de ces quelques mots : « société des fidèles instituée par Jésus-Christ ». Nul ne contestera que c'est très sobre et, pour certains, un peu décevant.

Tournons quelques pages : voici la question nº 166 :

> « De combien de manières peut-on faire partie de l'Église ? — On peut faire partie de l'Église de deux manières : en appartenant à son corps et en appartenant à son âme ».

Nous aurions mauvaise grâce à discuter pour l'instant cette dichotomie du vivant, puisque par la question nº 167 nous savons :

> « Quels sont ceux qui appartiennent au corps de l'Église ? — Ceux qui appartiennent au corps de l'Église sont ceux qui ont été baptisés, qui croient ce que l'Église enseigne (1) et qui reconnaissent l'autorité des pasteurs légitimes ».

---

(1) Encore ici nous comprenons difficilement ; car enfin ! la foi va-t-elle à quelque chose, — appelez-le vérité ou enseignement — ou plutôt à quelqu'un : Jésus-Christ ?

Question nº 168 :

> « Quels sont ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église ? — Ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église sont : les infidèles, les apostats, les hérétiques, les schismatiques et les excommuniés ».

C'est là une masse imposante qui mettrait en échec le plan salvifique universel de Dieu. Par bonheur, les questions nº 174 à 178 nous exposent que ceux qui n'appartiennent pas au « corps » de l'Église peuvent être en état de grâce, appartenir à « l'âme » de l'Église et donc être sauvés.

Ainsi sur cette planche de salut qui est offerte à la très grande majorité des hommes, nous rencontrons des chrétiens pêle-mêle avec des infidèles : tous sont logés à la même enseigne.

N'y aurait-il pas là un manque d'harmonie ou de précision dans les notions ?

Nous en avons l'intuition, qui se confirme, quand nous ouvrons le Code de Droit canonique. Ce Code, — et pour en parler gardons les perspectives et la terminologie du Catéchisme national de France, — ce Code, dis-je, ne saurait viser que le « corps » de l'Église. Or que lisons-nous au canon 87 ?

> « Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona, cum omnibus christianorum juribus et officiis, nisi, ad jura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura ».

Ainsi l'Église impose des devoirs à tout baptisé ; (il s'agit de cette Église qui était appelée tout-à-l'heure : « corps ») elle le considère comme son sujet ; même « l'hérétique » lui est soumis et doit remplir les devoirs qu'elle lui impose ; il a perdu seulement le bénéfice de ses droits. Ce texte est d'importance, car il met à part tout baptisé, quel qu'il soit, et le considère comme d'Église. Et cela est si vrai que l'Église dispensera « l'hérétique » de la forme

canonique du mariage ; autant que je sache, on ne dispense que ses sujets.

> « Acatholici... si inter se contrahant (matrimonium) nullibi tenentur ad catholicam matrimonii formam servandam ; item ab acatholicis nati, etsi in Ecclesia catholica baptizati, qui ab infantili ætate in hæresi, vel schismate aut infidelitate vel sine ulla religione adoleverunt, quoties cum parte acatholica contraxerint » (1).

Ces petits faits, ces notions montrent, semble-t-il, à l'évidence que notre traité de l'Église n'est pas encore au point ; nous avons l'impression que cette distinction entre « corps » et « âme » de l'Église, loin de clarifier le problème, en soulève plusieurs autres. Je n'ai pas l'ambition de les aborder tous, encore moins à fortiori celle de les résoudre. Je voudrais seulement indiquer à quelles conditions on est dans l'Église, tracer quelles dimensions sont celles de l'Église. Je ne pourrai que tenter des approximations, en dehors de toute terminologie technique qui risque d'être *a priori*. Nous irons le plus possible aux sources bibliques. Évidemment dira-t-on, les textes scripturaires sont à interpréter. Sans doute ; mais dans l'ensemble ils ont une clarté suffisante pour nous guider sans entrer trop avant dans les raffinements d'une exégèse qui semblerait tendancieuse. Si par hasard certaines de ces affirmations bibliques heurtaient, je ne dis pas notre sens théologique, — qui ne saurait être heurté, s'il est exact, — mais certaines conceptions simplistes, nous aurions le devoir de ne pas les minimiser, comme de ne pas les forcer ; ce serait pour nous une invitation à une synthèse plus vaste. Du reste, je ne prétends point personnellement apporter quelque chose de nouveau, mais seulement projeter quelque lumière sur des vérités communes.

(1) Canon 1099, § 2.

Je classe sous deux rubriques les quelques textes scripturaires qui charpentent cet exposé :

1° les textes qui nous décrivent les dimensions de l'Église ;

2° les textes qui nous indiquent à quelles conditions on est dans l'Église, ou mieux : quels liens rattachent les hommes à l'Église.

* * *

Les dimensions de l'Église.

Saint Matthieu a été appelé l'évangéliste de l'Église, l'évangéliste du Royaume. Les enseignements qu'il groupe en cinq discours de Jésus tracent la physionomie du Royaume ; le « Sermon sur la Montagne » en donne l'esprit, les dispositions fondamentales : « Bienheureux les pauvres en esprit, parce que le Royaume des Cieux est à eux ; bienheureux les doux, ceux qui ont faim... ». Ce sont là attitudes extérieures qui exigent une attitude intérieure de loyauté envers soi-même ; quand elles sont réalisées, *ipso facto* le Royaume vient à ces « beati » : ayez, dit le Maître, l'esprit de votre pauvreté extérieure, pour ne pas vous révolter contre elle, et c'en est fait, vous êtes déjà du Royaume ! Les dispositions intérieures, correspondantes à la situation concrète où vit l'individu, le placent dans le Royaume. Il ne s'agit pas de crier : « Seigneur ! Seigneur ! », mais, dit le Christ, « celui qui fait la volonté de mon Père, celui-là entrera dans le Royaume des Cieux ». Ainsi ces premiers mots de Jésus ne tracent pas au Royaume des limites rigides, frontières qu'avec certitude nos regards humains sauraient discerner, et auxquelles le particularisme juif s'attachait pour savoir qui donc faisait partie du peuple de Dieu. Non pas ! Précisément tout le discours inaugural brise avec cette conception statique ; il ouvre des horizons

jamais fermés, si bien que nos yeux discernent mal où finit le Royaume.

Tournons quelques feuillets. Parmi les paraboles qui traitent de la nature du Royaume, celle de l'ivraie a été expliquée par Jésus : le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les fils du Royaume... Ce qui intéresse notre propos n'est pas précisément la pointe de cette parabole, à savoir : la coexistence dans le champ de deux semences, — mais c'est l'étendue du champ : « Les méchants, dit le P. Lebreton (1), ne sont pas représentés ici comme en dehors de l'action du Christ ; ils sont dans son Royaume », et cela, en un certain sens, jusqu'à la phase eschatologique du Royaume.

L'univers entier, voilà le Royaume ; cet aspect « cosmique » nous le verrons plus net en saint Paul. Mais l'universalisme anthropologique s'affirme dans la scène de la « consommation du Royaume » (Mt. 25). « Tout ce que vous avez fait à un de ces miens frères, à l'un des plus petits, c'est à moi que vous l'avez fait » ; le dernier des hommes (ἑνὶ τῶν ἐλαχίστων) n'est pas « seulement l'image, mais la personne même de Notre-Seigneur Jésus-Christ » (2). L'affirmation est saisissante, d'autant plus que le frère n'est pas seulement le compatriote ou le coreligionnaire, mais tout homme quel qu'il soit, avait proclamé le discours inaugural.

Ce Royaume, c'est celui qui se bâtit sur Pierre, c'est-à-dire sur le Christ, car en tous les pasteurs il n'y a que le Christ. « Vous n'avez qu'un docteur : le Christ », en sorte que celui qui reçoit un ambassadeur du Royaume, un apôtre, reçoit le Christ. En définitive le Christ et le Royaume s'identifient (Royaume ou Église), sont une même réalité. *Ecce*

(1) *Vie et enseignement de Jésus-Christ Notre-Seigneur,* I, p. 322.
(2) Pie X, discours du 16 avril 1909.

vobiscum sum. Super hanc petram aedificabo Ecclesiam et tibi dabo claves Regni Caelorum (1).

Notre mentalité, peut-être trop juridique et statique, s'arrêterait à la « charte constitutionnelle » que représenterait à nos yeux le *Tu es Petrus* ; elle n'y verrait que la seule organisation clairement définie de l'assemblée des enfants de Dieu. Mais ce serait oublier que cette Église, que ce Royaume est, pour l'évangéliste, à la dimension de l'univers, et qu'il ne se contracte pas en des limites.

Éphésiens 2,14-3,12 insiste, en d'autres termes, sur cet universalisme du Royaume qui s'appelle ici « Mystère ». Eh bien ! ce « mystère », c'est « que les Gentils sont héritiers avec les Juifs et membres du même Corps et qu'ils participent à la promesse de Dieu en Jésus-Christ par la Bonne Nouvelle » (3,6). Autrefois, païens et juifs étaient séparés ; aujourd'hui (*νυνὶ δὲ*) le Christ « lui-même est notre paix » ; car il a fait des deux réalités (*τὰ ἀμφότερα*) qu'étaient païens et juifs une seul réalité (*ἓν* ; *fecit utraque unum*, 2,14), afin de les créer (*κτίζω* — donner l'être) tous deux (*τοὺς δύο*) en lui-même (*ἐν αὐτῷ* : comme une mère qui enfante), pour engendrer un seul homme bien nouveau (*εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον*), et ainsi de les réconcilier l'un et l'autre en un seul corps (*ἐν ἑνὶ σώματι*) avec le Père, et cela a eu lieu au jour de la Croix, quand le sang du Christ coula (2).

(1) Bien gratuite est la thèse qui distinguerait entre l'Église et le Royaume, la 1re étant seulement une partie du 2e. Aucun texte évangélique ne permet, semble-t-il, cette subtilité, qui apparaît trop comme un *deus ex machina* permettant d'échapper à des conclusions vraiment universalistes. Il est en effet éclairant de constater le parallélisme entre l'Église et le Royaume. Le chapitre 18 de S. Matthieu, que le Père Mersch *(Le Corps Mystique*, I, p. 53) appelle le « discours ecclésiologique », emploie tantôt le terme Royaume, tantôt celui d'Église, et Marc, dans les lieux parallèles utilise le mot johannique : Vie.

(2) *Éph.* 2, 15. 16. — Est-il possible d'expliciter l'image paulinienne ? Dans le sein de la mère, les deux cellules initiales : maternelle et paternel-

Ainsi avant toute incorporation personnelle, individuelle, les hommes sont un seul corps, héritiers du Mystère de Dieu, c'est-à-dire du Royaume ; l'humanité entière est un seul peuple. Certes il lui reste à en prendre conscience, à acquérir, comme Paul l'a reçue, cette « connaissance du mystère du Christ », à parvenir à l'intelligence de la « dispensation de la grâce de Dieu », à sonder « la richesse incompréhensible du Christ », à « mettre en lumière l'économie » du plan divin, afin que tous (« les Principautés et les Puissances dans les cieux ») « aujourd'hui connaissent la sagesse infiniment variée de Dieu, grâce à l'Église (διὰ τῆς ἐκκλησίας = à travers l'Église) ».

Évidemment ainsi envisagée, comme l'Apôtre vient de la présenter, l'Église est une réalité vertigineuse, et nous ne sommes point étonnés d'entendre Paul nous avouer que, pour connaître un peu ce qu'est cette immense Église qui embrasse l'humanité entière, il lui a fallu une grâce particulière (1). Notons, — ce que saint Matthieu nous a déjà appris — que cette Église universelle n'est pas une entité vaporeuse, invisible seulement ; non, c'est celle qui repose sur « le fondement des apôtres et des prophètes », de cette hiérarchie dont Jésus-Christ est « *angularis lapis* », puisque c'est en lui (ἐν ᾧ) que tout se construit, comme dans un sein fécond où tout prend naissance.

Certes ce corps un n'est pas indifférencié ; le Christ « a fait les uns apôtres, d'autres prophètes, d'autres évangé-

le, êtres tous deux bien distincts, ne donneront qu'un seul et unique être vivant, être nouveau par rapport aux deux qui ont été à son origine. Ainsi dans le Christ, comme dans un sein, se sont rencontrés juifs et gentils, deux êtres séparés, et le Christ les a tant unis qu'il a dès lors engendré un seul et unique homme vivant, homme nouveau par rapport aux deux qu'il portait en lui. Et c'est par son humanité, dans son humanité, parce qu'il n'y a qu'un seul et unique corps physique de Jésus, corps qui donna sa vie au Golgotha, que le Christ a opéré cet enfantement unificateur du genre humain tout entier.

(1) *Éph.* 3, 8.

listes, d'autres pasteurs et docteurs » (1). 1 *Corinthiens* 12 est plus explicite encore : pour vivre, cet homme nouveau nécessairement est complexe ; à côté de ceux qui sont entourés d'honneur, de dignité, il y a des membres plus faibles, qui sont cachés, que nos yeux ne discernent pas. Or eux aussi sont nécessaires (*τὰ δοκοῦντα... ἀσθενέστερα ὑπάρχειν ἀναγκαῖά ἐστιν*), d'une nécessité qui n'est pas du même ordre que celle des membres supérieurs, mais d'une nécessité vitale et essentielle, pour que le corps soit corps. Et ne nous en étonnons pas : il y a diversité de dons (*χαρισμάτων διαιρέσεις εἰσίν*), mais « c'est le même Dieu qui fait tout (*τὰ πάντα*) en tous », pour l'utilité de tous. Plus encore : c'est chaque membre de cet homme nouveau qui, selon sa mesure (et n'oublions pas que cet homme, c'est l'humanité totale), coopère à « l'édification du corps du Christ ». Et ce travail, note *Éph.* 4, 12. 13, durera « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu », en d'autres termes, jusqu'à ce que le Christ ait atteint sa stature parfaite.

Contentons-nous de signaler un universalisme encore plus plénier au Corps du Christ : son universalisme cosmique. Ce ne sont pas seulement deux peuples : juifs et gentils, que le Christ a en lui seul fondus en un seul peuple, comme deux métaux précieux pour un nouveau métal dans un profond alliage ; mais ce sont toutes choses (*τὰ πάντα*) qu'il a « récapitulées » (inutile d'entrer ici dans la controverse sémantique) en lui (*ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα εν τῷ Χριστῷ*) (2). Ainsi tout retrouve son unité par le Christ (*δι' αὐτοῦ*), en se centrant sur lui (*εἰς αὐτόν*), parce que, comme pour l'humanité, tout reçoit pacification au jour de la Croix (*εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ*) (3), ayant ainsi part à la rédemption du genre humain (4). Par là, l'Église, Corps du Christ, finit par coïncider avec l'univers.

(1) *Éph.* 4, 11. — (2) *Éph.* 1, 10. — (3) *Col.* 1, 18-20. — (4) *R.* 8, 21.

Dès lors il est évident qu'on peut appartenir au Corps du Christ sans le savoir. Saint Pierre, arrivant chez le centurion Corneille de Joppé, lui déclare : « En toute nation, celui qui craint Dieu et qui pratique la justice est admis par lui » (1). Le Maître lui-même n'a-t-il pas dit : « J'ai d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie » ? Comme le remarque le Père Lagrange « cette bergerie », c'est « manifestement le peuple d'Israël... les uns sont dans un bercail, les autres sont dispersés » ; mais tous sont au Christ, et il s'agit pour lui, non pas précisément de constituer un seul bercail, image certes très « expressive pour marquer une société strictement limitée » ; mais l'image « n'a pas été employée ici » (2) dans un dessein qui paraît absolument volontaire, alors qu'elle eût été si facilement amenée. Le Maître vise plus largement ; au-delà de toutes les barrières, il veut rassembler en un seul troupeau (*μία ποίμνη*) toutes ses brebis, — ce sont les siennes déjà (*ἔχω*) — qui ignorent, semble-t-il, quel est leur pasteur.

Jean de Zébédée se souvient de cet exorciste, juif sans doute, qui chassait les démons au nom de Jésus, sans d'ailleurs agir « en vue de lui ou pour lui » (Lagrange) ; il n'était pas non plus du groupe qui suivait Jésus. « Qui n'est pas contre nous est pour nous », note le Maître ; sur quoi, avec raison, le Père Huby (3) remarque : « On peut avoir pris parti pour Jésus-Christ sans être rattaché par un lien visible au groupe officiel de ses disciples ».

Étonnamment plus nette l'affirmation de saint Paul : « Si le pied disait : Puisque je ne suis pas main, je ne suis pas du corps, en serait-il moins du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : Puisque je ne suis pas œil, je ne suis pas du corps, en serait-elle moins du corps pour cela ? » (4)

---

(1) *Act.* 10. 35. — (2) LAGRANGE, *Évangile selon S. Jean*, sur *Jean* 10, 16.

(3) *Évangile selon Saint Marc*, sur Mc. 9, 38.

(4) I *Cor.* 12, 15. 16.

Ainsi, non pas un refus direct sans doute, mais une ignorance une inconscience de l'appartenance qu'ils ont au Christ n'empêche pas les membres d'être, en toute réalité, du Corps.

Cette affirmation de l'universalisme anthropologique de l'Église, universalisme actuel, de fait, que nous crie la Parole de Dieu avec l'Évangile et saint Paul, affleure de plus en plus à la conscience chrétienne contemporaine. L'encyclique *Mystici Corporis* ne traite point directement ce point de vue ; et pourtant elle ne l'ignore pas, quand elle reconnaît dans tous les hommes « des frères du Christ selon la chair » (1), frères qui « par un certain désir et souhait inconscient se trouvent ordonnés au Corps mystique du Rédempteur » (2). Elle ne l'ignore pas, quand elle parle de « l'amour du divin Époux » de l'Église, amour qui « s'étend si largement que, sans exclure personne, il embrasse dans son Épouse le genre humain tout entier » (3).

Certains éprouvèrent une surprise en lisant l'allocution que le cardinal Suhard prononçait à Chartres le 10 juin 1946 : il mettait en garde les étudiants contre un danger actuel, celui qui « consisterait à vous laisser croire que les membres (du Corps mystique) sont comptés..., à transformer votre appartenance effective (ailleurs le Cardinal dit : visible) à l'Église en monopole. Cette attitude est ...théologiquement fausse. En ramenant le Christ total à la dimension des catholiques recensés, elle oublie que tous les hommes sont rachetés ».

C'est dans le même sens que s'était exprimé le 24 décembre 1945 Pie XII dans son allocution au Sacré Collège : « L'intégrité du Christ signifie l'unité indivisible du chef et du corps, *in plenitudine Ecclesiae*, dans cette plénitude

(1) Édition Bonne Presse, p. 53.
(2) Édition Bonne Presse, p. 57. — (3) Édition Bonne Presse, p. 53.

de vie de l'Église qui réunit tous les pays et tous les temps de l'humanité rachetée, sans exception » (1).

Il semble que la pensée théologique aura à progresser à partir des textes scripturaires, pour chercher à prendre une conscience plus souple et plus riche de l'universalisme anthropologique et cosmique de l'Église.

* * *

A QUELLES CONDITIONS EST-ON DANS LE ROYAUME ?

La question de l'étendue de l'Église a été dans les pages précédentes envisagée du côté de l'Église ; maintenant plaçons-nous du côté de ceux qui doivent être de l'Église ; quelles conditions sont requises pour appartenir au Royaume, pour être incorporés au Christ ? Il n'y a pas sur ce point de notes nouvelles à apporter à celles que des ouvrages comme ceux du Père Congar ont mises en relief ; d'autre part, le problème du salut des infidèles devrait ici avoir sa place ; c'est un travail qui dépasse cet essai, et n'a plus à être entrepris, depuis que M. Capéran l'a traité en ses dimensions majeures ; nous supposons acquises ses positions.

L'acte fondamental par lequel l'homme est du Corps du Christ est la foi : c'est elle qui le livre au Christ, ou plutôt, pour garder le vocabulaire d'*Éph.* 3, 17, c'est elle qui l'ouvre afin que le Christ établisse sa demeure (*κατοικῆσαι τὸν Χριστὸν διὰ τῆς πίστεως*). Alors l'enracinement dans l'*ἀγάπῃ* (*ἐρριζωμένοι*) en suit, si bien que, plus nous sommes en adhésion à la vérité (*ἀληθεύοντες*) et en montée d'amour (*ἐν ἀγάπῃ*), plus l'influence vivifiante du Christ est puis-

(1) *Documentation Catholique*, tome 43, col. 36.

sante (1). « Je vis dans la foi au Fils de Dieu » (2), ἐν πίστει, comme dans un bain vital et vivificateur, car c'est cette foi qui s'alimente à tout l'amour que le Christ livre au monde.

Notre propos n'est pas d'exposer la nature et l'objet de cette foi, ni d'expliciter ce que signifie, pour les diverses catégories d'hommes, le « *credere oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit* » (3). Nous savons que l'essentiel de la foi est donné, en vertu de la volonté salvifique universelle du Père, à tout homme ; le Christ est « *lux vera quae illuminat omnem hominem* ». L'aveugle-né, dont parle *Jo.* 9, l'avait, sans se l'expliciter à lui-même, quand il disait à Jésus : « Qui est le Fils de l'Homme, pour que je croie ? » (4) N'insistons pas : il suffit de placer en premier lieu ce lien fondamental d'adhérence au Christ.

Signalons un peu plus longuement deux attaches sacramentelles avec l'Église, pour nous en tenir seulement aux affirmations scripturaires les plus voyantes, et aux sacrements qu'on a appelés « majeurs » (Congar).

Le baptême apparaît aux yeux de Paul, comme le rite d'incorporation au Christ. A ses fidèles de Corinthe, il rappelle sur quelle base repose leur unité : « En un seul Esprit (ἐν ἑνὶ πνεύματι) tous (πάντες) nous avons été baptisés, à un seul corps (εἰς ἓν σῶμα) » (5), c'est-à-dire, en suivant la traduction du chanoine Cerfaux (6), qui me semble philologiquement appuyée, le baptême nous insère dans l'unique Corps du Christ, nous consacre au Christ, au Christ personnel, — car saint Paul n'envisage pas autrement le Christ — nous fait corps avec lui, réalisant l'identité mystique avec lui. « Ne savez-vous pas, dit l'Apôtre aux

(1) *Éph.* 4, 15. 16. — (2) *Gal.* 2, 20. — (3) *Héb.* 11, 6
(4) *Jo.* 9, 53. — (5) 1 *Cor.* 12, 13. — (6) *Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 218.

Romains, que tous, tant que nous sommes, nous avons été baptisés au (εἰς) Christ-Jésus », et que, devenant vraiment un avec lui, « nous étions ensevelis avec lui » (συνεταφήμεν αὐτῷ) précisément par ce baptême (διὰ τοῦ βαπτίσματος) qui nous a jetés dans sa mort (εἰς τὸν θάνατὸν αὐτοῦ) : nous sommes vraiment en communauté de nature avec lui (συμφύτοι) (1).

C'est exactement la même doctrine qu'exprime *Gal.* 3, 26. 27, en ajoutant le lien de la foi : « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi (διὰ τῆς πίστεως) dans le Christ-Jésus (ἐν *Χριστῷ Ἰησοῦ*), car tous, tant que vous êtes, vous avez été baptisés au (εἰς) Christ, vous avez revêtu le Christ », plongés que vous êtes en lui. Ainsi chaque baptisé est « christifié », ou mieux, selon l'expression du chanoine Cerfaux (2), en lui « le corps du Christ seul devient visible », si bien qu'à observer exactement cette réalité, il est permis d'écrire : « Le baptême réalise à lui seul et par lui-même la substance du christianisme » (3).

Et si nous nous attardions au fruit communautaire de ce sacrement, notre conviction serait renforcée, puisque c'est lui qui réalise l'unité des chrétiens. Par lui en effet, tous « rencontrent un principe unique et reçoivent une nature nouvelle identique » (4) ; car c'est alors que le « bain de régénération » a engendré une « création » (κτίσις) nouvelle, par laquelle tous sont un (εἷς), une personne unique *in Christo Jesu*. Il nous suffit de retenir que tout baptisé a la communauté de vie en l'Esprit, greffé qu'il est au Christ, pour devenir lui-même corps du Christ, dépendant du principe d'activité par lequel le Christ personnel agit (συμμόρφοι) (5). Ainsi le baptême est nettement le sacrement d'insertion au Corps du Christ, ou de vie, ou d'entrée au Royaume,

(1) *R.* 6, 1-11. — (2) *Op. cit.*, p. 199
(3) CONGAR, *Ésquisses du Mystère de l'Église*, p. 31.
(4) CERFAUX, *op. cit.*, p. 199.
(5) *R.* 8, 29 ; *Ph.* 3, 10. 21.

selon que l'on emploie le langage paulinien ou johannique : « *Renatus ex aqua et Spiritu Sancto potest introire in Regnum Dei* ». Mais il est intéressant de noter combien saint Paul appuie sur l'union au Christ personnel ; cela lui semble le premier conditionnement logique de la vie et de l'unité communautaire : voir par exemple *Gal.* 3, 26... « Tous vous avez été baptisés au (*εἰς*) Christ... il n'y a plus juif ni grec, il n'y a plus esclave ni libre, il n'y a plus homme ni femme ; car tous vous êtes une seule personne (*εἷς*) dans le Christ Jésus », dans lequel vous avez été plongés.

Cette communauté du chrétien avec le Christ se perfectionne dans l'Eucharistie. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui (*ἐν ἐμοί μένει κἀγὼ ἐν αὐτῷ*) ». Cette communauté est telle que le principe de vie est le Christ, communauté parallèle, ou mieux : aboutissement de la communauté de vie qui anime le Fils de la vie du Père : « De même que je vis par (*διά*) le Père, de même celui qui me mange vivra par moi (*δι' ἐμέ*) » (1). Sous un autre aspect, avec des expressions différentes, saint Paul ne dira pas autre chose aux Corinthiens (2) : « Le calice de bénédiction n'est-il pas *κοινωνία*, *communicatio* (c'est-à-dire, selon l'esprit de saint Jean Chrysostome, entrée en société), union au sang du Christ ? Le pain que nous rompons n'est-il pas union au corps du Christ ? » L'Eucharistie, dit excellemment le P. Allo (3), « est une entrée en communauté avec le Christ, par son corps et son sang, et aussi une entrée en communauté de jouissance du corps et du sang ». C'est de là que l'Apôtre au chapitre II de la *I Cor.* argumentera (car il ne s'agit pas pour lui d'établir une preuve de la présence réelle du Christ en l'Eucharistie) pour briser les « *σχίσματα* » de l'Église de Corinthe

(1) Le P. LAGRANGE traduit : « Pour le Père ... pour moi » ; mais la conclusion que nous tirons en est peu modifiée : le Christ est centre d'aimantation qui attire et fait vivre pour lui le communiant.

(2) I *Cor.* 10, 16. 17. — (3) *Première épître aux Corinthiens*, p. 239.

dans le « repas du Seigneur ». Le raisonnement qui suit est en partie une surcharge, mais combien éclairante dans sa concision ! « Parce qu'il n'y a qu'un seul pain (εἷς ἄρτος), nous sommes tous (οἱ πολλοί) un seul corps (ἕν σῶμα), car tous (οἱ πάντες) de ce pain unique (ἐκ ἑνὸς ἄρτου) nous participons (μετέχομεν) ». Ce pain eucharistique, celui qu'on brise entre les communiants, comme le pain à la table du père de famille, reste idéalement un, non pas parce que pain, puisqu'il est brisé, mais en lui « nous atteignons tous l'unique corps du Christ et nous devenons un avec lui, et donc aussi entre nous, suivant que nous sommes tous identifiés au seul et unique corps du Christ » (1).

Là encore faisons bien attention à la richesse des terme « nous sommes tous un seul corps » ; il ne s'agit pas de constituer un corps moral, un corps « mystique » avec la somme des communiants, corps qui, en quelque sorte, prendrait naissance et constitution au fait de la réception que tous et chacun feraient de l'unique pain(2). Le corps unique dont il s'agit existe déjà ; c'est celui qui fait qu'il n'y a qu'un pain unique ; c'est au sens réaliste le plus riche qu'il le faut entendre, ainsi que le fait le chanoine Cerfaux (3), quand il note sur 1 *Cor.* 10, 17 : « Le corps dont il est question et que nous sommes, est bien le corps réel eucharistique ». En d'autres termes : chaque communiant est, par la participation au corps eucharistique, corps du Christ, et la multitude (οἱ πολλοί) sera elle aussi ce même et unique corps du Christ. Ainsi, d'une autre manière, il est vrai, « l'agent d'unification dont il s'agit ici est identiquement le même que celui qui agit dans le baptême... c'est toujours le Christ » (4). Et en atteignant le Christ, en devenant corps du Christ, chacun atteint tout l'unique corps.

(1) Cerfaux, *op. cit.*, p. 193.

(2) Contrairement au sens que donne le P. Mersch (*Corps Mystique* I, p. 145, note) pour qui le ἕν σῶμα est ce qu'est produit par la κοινωνία τοῦ σώματος.

(3) *Op. cit.*, p. 222. — (4) Allo, *Première épître aux Cor.*, p. 241.

Pour réaliser son Église ou plus exactement, pour unir les membres de son Église, les membres de son corps, le Christ se sert aussi de ce que le Père Congar appelle (1) « moyens sensibles animés des sacrements personnes », c'est-à-dire de la hiérarchie, en toute la plénitude de sens du mot : pouvoir sacré. Cette hiérarchie est une activité vicaire du Christ : « Celui qui vous écoute m'écoute, celui qui vous méprise me méprise » (2) ; « Celui qui vous reçoit reçoit celui qui m'a envoyé » (3). Par suite, c'est se relier au Christ et à Dieu que de se relier à l'autorité apostolique ; c'est parce qu'il a conscience de cette connexion que l'Apôtre commencera si solennellement sa lettre aux Romains : « Paul serviteur du Christ Jésus, appelé apôtre, mis à part pour l'évangile de Dieu touchant Jésus-Christ Notre-Seigneur de qui nous avons reçu grâce et apostolat pour la soumission à la foi (*εἰς ὑπακοὴν πίστεως*) en son nom (ou mieux : en l'honneur de son nom, c'est-à-dire pour que Jésus-Christ soit glorifié) ». Autorité de droit divin qui soumet les hommes au Christ, en obtenant d'eux l'adhésion de foi, vérité dont saint Jean est pleinement convaincu quand il écrit : « Celui qui connaît Dieu nous écoute » (4). L'Apôtre pourra prendre des mesures disciplinaires dans l'Église de Corinthe, régler la tenue des assemblées, surtout à propos des manifestations de l'Esprit dans les charismes : c'est le Seigneur qui ordonne, c'est avec l'autorité du Seigneur qu'il commande, qu'il écrit (5). Le grand ouvrier apostolique est le Christ ; la hiérarchie, s'appelât-elle Apollos, Paul, même Cephas, est *ὑπηρέτης Χριστοῦ, οἰ κονόμος μυστηρίων Θεοῦ* (6), c'est-à-dire instrument au service de Dieu et de son Christ, serviteur de l'Église ; mais tout de même, c'est en elle, hiérarchie, que les fidèles de Corinthe trouvent le Christ. Quand ils ne voient dans leurs apôtres que des

(1) *Op. cit.*, p. 35. — (2) *Lc.* 10, 16. — (3) *Mt.* 10, 40.
(4) I *Jo.* 4, 6. — (5) v. g. I *Cor.* 14, 37. — (6) I *Cor.* 4, 1.

hommes de parti, dont tout le prestige vient des qualités personnelles, des hommes qu'ils se permettent de juger, ils prouvent par là qu'ils n'ont pas le « sens » du Christ et sont demeurés « charnels » (σαρκικοί). Car c'est lui, le Christ, qui fait la hiérarchie, précisément pour « l'édification du corps » : les charges diverses sont une des manifestations de la perfection de l'organisme qui, par elles, tend à « l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu ». L'épître aux Éphesiens ne laisse aucun doute : « C'est lui aussi (le Christ) qui a donné les uns comme apôtres, d'autres comme prophètes, d'autres comme évangélistes, d'autres comme pasteurs et docteurs, afin... que nous grandissions de toute manière... vers le Christ », et cela, *ἐν ἀγάπῃ* (1).

Chaque charisme de gouvernement bâtit et accroît le Corps « *in caritate* », ne nous en étonnons point ; car le charisme suprême qui, selon Paul, « informe » tous les autres est la charité (2), parce que tous (ceux de gouvernement et les autres) procèdent du même (3) et unique Esprit du Christ (4).

L'énumération de 1 *Cor.* 12 et de *R.* 12, 4-8 est intéressante, parce que, l'analysant après dix-neuf siècles environ, nous constatons que certaines fonctions sont apparues au cours des âges comme essentielles ou constitutionnelles, d'autres comme des expressions d'une surabondance de vie spirituelle, d'*ἀγάπῃ*, qui ont, à toutes les époques de l'histoire, ou bien une valeur momentanée, souvent sur un autre plan que les premières, ou bien qui peuvent être des signes ou des rappels de la fécondité des premières (5). Cela

(1) *Eph.* 4, 11-15. — (2) I *Cor.* 13.

(3) *τό αὐτὸ Πνεῦμα* I *Cor.* 12, 4.

(4) *ἓν Πνεῦμα Eph.* 4, 4 ; Cfr 1 *Cor.* 12, 9.

(5) v. g. charismes des miracles, des révélations ... ou de grâces spirituelles de choix, telles qu'en manifestent certaines vocations ou certains dévouements : ainsi aujourd'hui dans l'Action Catholique, les œuvres de charité (cfr *R.* 12, 8).

ressort nettement en *R.* 1, 11 : « Je désire vous voir afin de vous communiquer quelque *Χάρισμα πνευματικόν* pour votre édification » (ou mieux : consolidation... dans votre foi) ; ainsi le charisme fortifie la foi tandis qu'il traduira ailleurs chez l'un la vocation au mariage, chez l'autre celle à la virginité (1).

Il est évident que les charismes de gouvernement, d'enseignement, en un mot de hiérarchie, sont les expressions de l'Esprit-Saint, de l'Esprit du Christ, lient le Corps au Christ. Certes fondamentalement tous les charismes remplissent cet office ; mais ceux-là ont en quelque sorte, selon l'expression de Mœhler, « corporifié » l'*ἀγάπη*, lui donnant une expression « sociétaire » qui ne doit pas voiler à nos yeux sa richesse « communautaire » (au sens originel : commune unité dans l'amour).

Les remarques précédentes ont souligné que la foi, comme les sacrements, comme la hiérarchie, incorporent le fidèle au Christ personnel. Certes *ipso facto* trouver le Christ personnel c'est trouver l'Église ; mais ce qui est premier, c'est l'appel « à la communion (*εἰς κοινωνίαν*) » avec le Fils, avec Jésus-Christ (2). Relisons *Col.* 3, 15 : « Que la paix du Christ, à laquelle vous avez été appelés en un seul corps, règne en vos cœurs (*ἐν ἑνὶ σώματι* : dans la participation au Christ qui se fait dans l'organisme spirituel unique où se meuvent les chrétiens) ». Sur quoi, le chanoine Cerfaux ainsi commente : « Les Gentils sont appelés à la vie du Christ dans l'Église. L'objet direct de l'appel n'est point néanmoins l'affiliation à l'institution de l'Église, mais la participation à la vie du Christ qui réside dans l'ensemble chrétien... C'est l'unité de la vie du Christ qui est en jeu et non une organisation de société » (3).

(1) I *Cor.* 7, 7.
(2) 1 *Cor.* 1, 9. — (3) Cerfaux, *op. cit.*, p. 148-9.

C'est bien le primat de l'appel à la vie du Christ que l'Apôtre enseigne dans l'analyse théologique de sa conversion (1). Dieu, qui m'a appelé, a révélé « en moi son Fils », grâce à « une communication intime qui a fait connaître à Paul le Fils de Dieu, trésor de son intelligence et de son cœur » (2). En effet, commente le Père Huby, à propos de *Ph.* 3, 8-10 (3), « il s'agit de gagner le Christ, de se l'approprier, de devenir sien, d'être trouvé en lui, ne faisant en quelque sorte qu'un avec lui plongé en lui comme dans un milieu vital ».

Cette nuance, qui met en relief l'incorporation à l'Église à l'intérieur de l'incorporation au Christ, a, me semble-t-il, une importance dans la solution que nous cherchons ; elle est du reste très largement scripturaire : avant l'axiome : « Hors de l'Église, pas de salut », il y avait, à propos de Jésus, l'affirmation de Pierre devant le Sanhédrin : « *Non est in alio aliquo salus* » (4). En outre, dans cette perspective, « l'âme » de l'Église apparaît une superfétation théologique ; puisque l'Écriture nous parle du salut par l'union au Christ personnel, par la vie du Christ personnel, nous ne découvrons dans cette netteté d'orientation aucune subtilité possible (Je n'ai pas à parler des moralités de cette union et de cette vie : c'est le problème du salut des infidèles qui serait engagé pour de telles précisions). Le réalisme paulinien en outre ne distingue pas à côté du *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, je ne sais quelle entité, corps moral, qui n'aurait que la consistance juridique que nous attribuons aux expressions modernes : corps enseignant ou corps des fonctionnaires. L'Église, corps du Christ, se présente dans la même réalité que le Christ, ce qui m'amène, à la suite du chanoine Cerfaux, à conclure que l'idée d'une « force animant le corps mystique du Christ », ou « âme de l'Église » n'est pas paulinienne (5).

(1) *Gal.* 1, 16. — (2) LAGRANGE, *Épître aux Galates*, p. 14.
(3) *Épîtres de la Captivité*, p. 336. — (4) *Act*,.4, 12.
(5) *Op. cit.*, p. 220.

Et cette conclusion est appuyée sur les remarques que nous avons faites en parlant des dimensions de l'Église. Lorsque nous avons lu que l'Église avait de fait l'universalité anthropologique et même cosmique, nous avons lu aussitôt que c'était cette Église visible aux yeux des lecteurs de Matthieu, parce que bâtie sur Pierre, que c'était cette Église visible aux yeux des Éphésiens, parce que reposant sur le fondement des Apôtres. C'est l'Église des sacrements, celle de la hiérarchie, comme des charismes plus personnels. C'est par le Christ personnel, c'est par l'Église visible (car il n'y en a pas d'autre), elle qu'on ne saurait soumettre à une vivisection laissant une « âme » subsistante sans son « corps », que l'humanité et le monde ont le salut. Voilà ce que dit l'Écriture. Je crois que la Tradition se prononce dans le même sens, qui est celui de l'équilibre théologique, et on ne saurait être étonné que « la commission préparatoire au concile du Vatican » ait repoussé l'expression « d'âme » de l'Église « *utpote scolasticam et novam omnino in modo loquendi conciliorum* » (1).

« C'est un progrès de la théologie du XX[e] siècle, et qui passera vraisemblablement dans la réédition du catéchisme national, d'avoir rétabli le sens exact de la maxime traditionnelle (Hors de l'Église, point de salut). Elle signifie qu'on doit appartenir à l'Église visible, au corps même de l'Église, non seulement de nécessité de précepte, mais de nécessité de moyen » (2).

* * *

Conclusion.

Il serait temps d'aboutir à quelques conclusions pratiques. La première qui s'impose, — pour nous en tenir au plan anthropologique — est qu'aucun homme, n'est abso-

(1) Cité en de Lubac, *Catholicisme*, p. 175 note.
(2) Capéran, *Union Missionnaire du Clergé*, oct. 1945, p. 177.

lument en dehors du Corps de l'Église. Seulement il y a dans ce Corps comme des zones d'influence de vitalité diverse, de rayonnement plus ou moins intense. Aucun païen, aucun pécheur n'y échappe ; dans le champ du père de famille, l'ivraie, « les fils du diable », ne sont pas arrachés : ils bénéficient de la bonté du maître. Seul celui qui blasphèmera contre le Saint-Esprit n'aura jamais de pardon, c'est-à-dire seul le rejet obstiné, volontaire, connu de « celui que Dieu a oint de l'Esprit-Saint et de force, Jésus de Nazareth » (1) place l'homme, par un choix conscient, en dehors du Christ (2).

Il n'y a plus à tenter des approximations lointaines, quand il s'agit des divers groupes chrétiens. Les liens qui les tiennent au Christ sont si nombreux ! La communauté orthodoxe se développe si proche de la communauté catholique romaine, dans son trésor sacramentel, liturgique, dans sa foi (les points de litige venant en partie de perspective et de tradition patristique différentes), dans son statut hiérarchique ! (Et pourtant ! il lui manque la reconnaissance de la primauté effective du successeur de Pierre).

Sans être aussi nombreux, les liens des chrétiens protestants avec le Christ semblent nettement indiscutables. Car enfin ! le Baptême, en les incorporant au Christ, les a incorporés, — nous le savons assez par notre étude scripturaire — à l'Église du Christ, l'unique Église visible. Il s'agit d'une incorporation visible : quiconque en effet a reçu le baptême chrétien et n'a pas renié la foi de son baptême (foi certes plus ou moins éclairée) est et demeure visiblement incorporé à l'Église visible du Christ.

---

(1) *Act.* 10, 38.

(2) Sans doute est-il permis de compter parmi ceux qui s'en rendent coupables, et donc qui s'excluent, tant que dure leur attitude, les pécheurs mourant dans l'endurcissement final, les hérétiques, schismatiques, et apostats *formels* ?

Quant au caractère sacramentel du mariage chez nos frères protestants, il est indiscutable. Certes ils n'ont pas, au degré que le catholique romain sait posséder, la réalité sacramentaire eucharistique ; mais la Sainte Cène n'est-elle pas une certaine fidélité au geste du Jeudi Saint ? fidélité incomplète sans doute, mais suffisante par tout ce qu'elle contient de positif pour rester un certain « Mémorial » du Seigneur. Le repas de fraternité de Corinthe, même avant la célébration du rite eucharistique, avait une signification religieuse que saint Paul ne permettait pas de profaner ; *a fortiori* le geste de la Sainte Cène, opéré, même sans le pouvoir d'ordre, dans la foi à la Parole du Maître, garde une signification d'unité avec Jésus et avec les frères dans la foi, qui tire sa valeur de sa relation à la célébration authentique de la Cène par l'Église.

On pourrait signaler la richesse ecclésiale du culte et de l'amour de la Bible, d'une piété et d'une spiritualité largement scripturaires, d'une catéchèse et d'une vie de foi d'inspiration biblique et d'allure très «christique». Ne serait-ce pas à cause de cette fidélité au Livre Saint que nos frères protestants se poseraient aujourd'hui, en des cercles qui seront sans doute toujours plus larges, le problème de l'Église, de la hiérarchie, de la formulation de la doctrine de foi ?

Et nous, catholiques romains, qui nous savons assurés de ne manquer d'aucun des liens qui normalement rattachent au Christ, à l'Église, ne nous faut-il pas avouer cependant que cette union avec le Christ, avec l'Église comporte aussi des degrés ? Le pécheur non pardonné n'est pas sur le même plan que le catholique fidèle, et le saint a des liens plus étroits avec la Sainte Église que le « pratiquant » médiocre. A un autre point de vue, le militant d'Action Catholique, qui agit selon le mandat de la hiérarchie, a un lien nouveau avec l'amour du Christ. Les charismes des mystiques en sont d'autres encore. En définitive, nous

aussi avons sans cesse besoin de travailler à être toujours plus d'Église (ou du Christ, pour donner une équivalence de langage plus habituel). Certes nous sommes proches, bien proches du Cœur de cette Église, de cette Mère dont le sang nous parvient aisément, plus riche, plus chaud, qu'à ceux qui en sont les membres moins centraux, dans une position parfois très périphérique où le flux vital arrive plus laborieusement, peut-être plus irrégulièrement, moins chaud, moins nourrissant. Mais enfin ! ils en vivent, ils sont de l'Église visible, de l'*Ecclesia Mater*, comme nous.

Un pas de plus s'impose, me semble-t-il ; la perfection de l'unité avec l'Église sera atteinte au jour où, non seulement chacun d'entre nous « communiera » dans la béatitude céleste au Christ, mais au jour où chacun d'entre nous « communiera » à toutes les dimensions, à toute l'étendue de l'Église, dans l'unité non seulement de l'humanité, mais du cosmos aussi. « Tout est à vous, nous dit l'Apôtre... et le cosmos, et la vie, et la mort, et le présent et le futur. Oui, tout est à vous, mais vous, vous êtes au Christ » (1). Notre vue de l'Église a été souvent déficiente, parce qu'elle n'a été trop souvent que statique : l'Église apparaissait comme un « donné », comme un « tout fait », à prendre ou à laisser ; on était en elle ou on était en dehors d'elle. L'aspect juridique et, jusqu'à un certain point, sacramentel se présentait trop facilement comme un cadre se suffisant à lui-même. C'était négliger tout le rapport de vie au Christ, vie qui affleure à travers l'humanité et le monde, par des canaux que nous ne saurions contrôler. L'allocution consistoriale de Pie XII au mois de février 1946 a souligné cette « édification » incessante de la Cité humaine, grâce à l'action de ce ferment divino-humain qui est précisément l'Église du Christ : « L'Église est la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce, dans la perfection de

(1) 1 *Cor.* 3, 22. 23.

leur dignité personnelle de fils de Dieu, et dans le développement harmonieux de toutes les inclinations et énergies humaines, édifient la puissante armature de la communauté humaine » (1).

Il faut insister sur l'essentiel dynamisme : le Corps du Christ se bâtit sans cesse, et cela durera pour tous, membres privilégiés ou membres plus faibles, « jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu », c'est-à-dire « à l'état d'homme parfait (τέλειον) », c'est-à-dire « à la mesure de la stature parfaite du Christ » (2). Le jour de la Parousie sera le jour de l'unité définitive de l'Église. De ce jour l'aurore a commencé, aspirons à sa pleine lumière, à l'instant où tout sera achevé en beauté, pour être et contempler le Christ complet, l'Église parfaite.

Juin 1946.

P. MICHALON,
Prêtre de Saint-Sulpice.

---

(1) *Documentation catholique*, tome 43, col. 176.
(2) *Eph.* 4, 13.

Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas

(suite)

V. Énergie et substance.

Pour la théologie des ermites de l'Athos au XIV[e] siècle, les termes « ousia » et « énergie » sont des concepts corrélatifs. L'« ousia » de la sainte Trinité, c'est le concept de Dieu étant en soi, Dieu transcendant par rapport au monde, mais qui est relié à ce monde et par conséquent à l'homme, par son énergie, sa puissance. Cette puissance qui se répartit sans se diviser, se découvre dans le monde, lui révèle Dieu, et se manifeste tantôt dans son action créatrice, tantôt dans les différentes théophanies de l'Ancien Testament, tantôt dans son action gratuite de Providence et de gouvernement du monde. Certaines actions de l'inaccessible Divinité sont à la portée de l'esprit et du regard humains, mais en raison de la corrélativité mentionnée, Dieu n'en réside pas moins dans toute son inaccessibilité. Elles n'introduisent aucune complexité dans la Divinité. L'unité n'est en rien amoindrie par son caractère trinitaire, non plus que par la grâce et l'activité providentielle inhérentes à Dieu. Il en va de même pour les multiples énergies de Dieu qui n'introduisent aucune multiplicité dans l'être de Dieu. Ce sont seulement des distinctions où se manifestent l'impuissance de l'esprit humain. Ce sont là des distinctions conceptuelles que nous introduisons dans l'unique Divinité. La manière de s'exprimer sur Dieu par antinomie ne concerne que la contemplation des mystiques et la révélation mystérieuse qui leur est faite. Ce qui n'est pas objet de définition dans les for-

mules dogmatiques, mais qui ne se perçoit que dans la paix révérencieuse d'une prière spirituelle, se poursuivant dans le cœur, trouve son expression dans les affirmations antinomiques de la mystique.

« Cette supersubstantialité divine ne s'appelle jamais multiplicité, écrit Palamas, mais la grâce divine et increéée, répartie sans division à la manière du rayon de soleil, chauffe et éclaire, vivifie et accroît, et envoie à ceux qui sont éclairés son éclat propre et apparaît aux regards de ceux qui la voient. Et en elle, comme en une icone obscure, la divine énergie de Dieu n'est pas seulement unique ; mais les théologiens, tel saint Basile le Grand, la nomment multiple. Que sont, se demande-t-il, les énergies de l'Esprit ? Ineffables par leur sublimité, incalculables par leur nombre. Car comment comprendrons-nous ce qui est au delà des siècles ? Quelles étaient ses opérations avant la créature intelligible » ? (1).

L'énergie et la substance divines sont partout inséparables. Les « énergies de Dieu sont aussi accessibles à nous, êtres créés, car suivant l'enseignement de théologiens elles se répartissent sans se diviser, et la nature de Dieu demeure entièrement indivisible » (2). Dire que la grâce est répartie aux hommes ne signifie pas que l'Esprit-Saint consolateur soit divisé. « En Dieu il y a une division indivisible et une unité divisible » (3). « Dieu se répartit sans se diviser et s'unit en se divisant (4), par là « Il ne souffre ni multiplicité, ni complexité ».

Rappelons ce qui a été dit de la théologie apophatique. La substance de Dieu est cette chose impossible à compren-

---

(1) C. 68, col. 1169 AB. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, C. XIX, 49. P. G., 32, 156.

(2) C. 74, col. 1173 A ; C. 85, col. 1181 B ; *De divin. nomin.* II, 5, col. 641-644 B.

(3) C. 81, col. 1177 D.

(4) *Ibid.*, col. 1180 A ; cfr C. 85, col. 1181 C. *Theophanes*, col. 949 C.

dre, qui est ce que Dieu est en soi — elle est incommunicable (ἀμέθεκτος) à nos forces et à notre connaissance religieuse. Tandis que les énergies — μέθεκται — peuvent se communiquer à notre connaissance. Tout le dialogue *Theophanes ou de la Divinité et de ce qui en elle est communicable et incommunicable* est consacré à établir cette assertion.

Toute la connaissance de Dieu et la participation à son être s'accomplit selon la dignité de l'homme c'est-à-dire dans la mesure de sa conformité (κατ' ἀναλογίαν). La révélation n'est pas une opération mécanique de Dieu seul et un acte unilatéral de sa part. L'homme y participe activement et appréhende ce qui lui est révélé dans la mesure où il est mûr lui-même. Palamas parle très fréquemment de cette connaissance et de cette participation « par analogie » (1).

Il dit : « Nous participons à Dieu et le pensons tout entier au moyen de chacune de ses énergies, car l'incorporel est indivisible corporellement » (2). Il en résulte que bien que la substance de l'Absolu soit inintelligible et qu'il n'y ait pas de communication rationnelle et intelligible avec cette substance, l'intelligence mystique ne fût-elle que d'une vérité partielle, nous fait participer à la conscience universelle. Grâce à sa ressemblance à Dieu et en se purifiant par un effort et une prière incessante, l'homme communie par les énergies de Dieu à la divinité inaccessible en sa substance, et en ce sens il communie réellement avec lui.

Cette relation réciproque de la substance et de l'énergie, comme le montre le P. Basile Krivošein doit être entendue non comme une diminution de Dieu dans ses énergies, mais comme une relation de cause à effet, de cause à causé (3).

(1) P. ex. C. 93, col. 1180 BC., C. 95, col. 1189 C ; C. 108, col. 1193 CD. C. 109-110, col. 1196 BD ; *Theoph.*, col. 941 B — 944 C. *Homiliae* 34 et 35, col. 428 B ; 445 D ; 448 B.

(2) *Theoph.*, col. 936 B.

(3) *Op. cit.*, 121 suiv.

De même que « le Père est la cause, la racine et la source de la divinité contemplée dans le Fils et le Saint-Esprit » (1), de même la substance est la cause de l'énergie qui est son effet, comme l'enseigne en détail le *Tome synodal* de 1351 (2), ne séparant nullement la simplicité et l'unité divine et n'entendant pas la cause et l'effet comme des concepts qui s'opposent l'un à l'autre et qui sont séparés dans l'espace et dans le temps (3).

L'accent principal dans ces exposés théologiques réside dans : 1) la non-communication et l'inaccessibilité de la substance de Dieu, 2) la communicabilité de l'énergie et 3) le caractère increé et éternel de l'énergie. Palamas, adoptant dans les discussions les thèses de ses adversaires, les conduit à des conclusions absurdes, qui détruisent à la racine la doctrine patristique sur la Sainte Trinité.

Il revient plus d'une fois sur l'inaccessibilité de la substance divine et sur son incommunicabilité aux forces humaines. Mais également sur la communication et l'intelligibilité de l'énergie divine (4). La substance de Dieu est inconnaissable mais sont connaissables sa bonté, sa sagesse, sa force et en général tout ce qui est « autour de Dieu », ce qui est dans son activité créatrice et sa providence. Il dira également fréquemment à ce sujet que toutes les énergies en général (5), comme la lumière thaborique en particulier (6), sont increées.

(1) *Homologia orthod. fid.*, P. G., 151, 764-765 ; *Homilia* 8, col 97 C., *Theoph.*, col. 949 A D.

(2) P. G., 151, 737-739.

(3) C. 93, col. 1188 B.

(4) C. 75, col. 1173 B C ; C. 81-82, col. 1180 AC ; C. 94-95, col. 1188-1189 ; C. 104, col. 1192B ; C. 106-112, col. 1193-1197 ; C. 116-122, col. 1201. 1205 ; C. 125-128, col. 1208-1212.

(5) C. 71-73, col. 1172 A D ; C. 83, c. 1180 CD ; C. 86-88, col. 1181-1184 ; C. 90, col. 1185 ; C. 114-115,. col. 1200-1201 ; C.`125, col. 1208 ; C. 129-131, col. 1212-1213 ; C. 139-140, col. 1217-1220 ; C. 142, col. 1220.

(6) *Hom.* 34, col. 432 CD ; C. 1149, col. 1225 A ; *Hagiorit. Tom.* P. G., 150, 1232 B.

Distinguant en Dieu la substance, l'énergie et les hypostases Palamas déclare : Conformément à la doctrine des saints Pères, Dieu ne se communique pas selon sa substance. Selon l'hypostase, l'union n'a eu lieu qu'une seule fois en la personne du Verbe incarné. C'est pourquoi ceux qui ont l'honneur de s'unir avec Dieu ne s'unissent à lui que par l'énergie (1). L'Esprit lui-même et le Fils sont descendus en la Sainte Vierge Marie, mais le Fils l'a fait suivant l'hypostase et le Saint-Esprit seulement en son énergie. Aussi c'est seulement le Fils et non l'Esprit qui s'est incarné (2). Outre cette communication, l'on peut parler aussi de ce qui est accessible à l'esprit, à la connaissance. « Le seul et même Dieu est inconnaissable selon la substance mais peut être connu dans ses œuvres grâce à son énergie divine. En d'autres termes, il est connaissable selon la volonté qu'il a eue sur nous avant tous les siècles, selon sa providence prééternelle, sa sagesse prééternelle à notre propos » (3) bref, selon ce qui est autour de lui (4).

En admettant la possibilité de la connaissance de Dieu selon la substance, les barlaamites devaient tomber dans l'eunomianisme et, en affirmant la possibilité de participer à la substance de Dieu (5), ils renouvelaient l'hérésie des messaliens ou des euchites (6). En admettant la thèse barlaamite l'esprit arrive à l'absurde. En premier lieu si l'énergie divine ne se distingue en rien de la substance divine, alors l'activité créatrice propre de l'énergie ne se distinguera en rien de la génération du Fils et de la procession du Saint-Esprit qui sont propres à la substance. Or, si la création ne se distingue en rien de la génération et de la

(1) C. 75, col. 1173 B C
(2) *Theoph.*, col. 952 C
(3) C. 81, col. 1180 A
(4) C. 82, col. 1180 C.
(5) C. 83, col. 1180 D.
(6) C. 109, col. 1196 AB

procession, la créature ne se distinguera pas de celui qui est engendré et de celui qui est l'objet de la procession. Cela revient à nier la différence entre Dieu et la créature (1).

Et encore si la génération et la procession ne se distinguent pas de la création, comme Dieu le Père crée par le Fils dans le Saint-Esprit, ainsi donc engendre-t-il et fait-il procéder par le Fils dans le Saint-Esprit (2). De cette thèse qui n'admet pas de distinctions entre substance et énergie, l'on déduira que la substance ne se distingue pas de la volonté, et alors l'unique engendré de la substance du Père serait évidemment créé aussi par cette volonté (3). Ensuite, puisque d'après l'enseignement des Pères, il y a en Dieu de multiples énergies (une énergie multiforme) et si l'énergie s'identifie à la substance, alors Dieu possédera de nombreuses substances (4).

En admettant le même manque de distinction entre l'énergie et la substance, il faut affirmer que ces énergies ne diffèrent pas entre elles, c'est-à-dire que la volonté ne se distingue pas de la prescience, et, celle-ci de la création (5). Or si l'énergie créatrice de Dieu ne se distingue pas de la prescience divine alors les créatures seront éternellement contemporaines de cette prescience, c'est-à-dire sans commencement, ce qui signifie que la créature est éternelle (6). On aboutit ainsi à la nécessité et non à la gratuité de la création (7).

Si enfin il n'y a pas de différence entre énergie et substance, alors qu'il participe à la substance de Dieu toute entière ou à une partie de celle-ci, l'homme devient tout

---

(1) C. 96, col. 1189 B
(2) C. 97, col. 1189 C
(3) C. 98, *ibid.*
(4) C. 99, col. 1189 D
(5) C. 100-101, col. 1189 D-1192A.
(6) 102. col. 1192 A
(7) C. 103, col. 1192 B.

puissant (1). Et la substance, se communiquant à tous les hommes, n'existe donc plus en trois hypostases mais en une infinité (2). Ainsi le barlaamitisme conduit à des conclusions panthéistes et antitrinitaires.

Tout ceci a trait à l'inaccessibilité de la substance de Dieu, mais aussi à la communicabilité de son énergie. On peut également réduire à l'absurde la proposition qui dit que l'énergie est créée. Si cette dernière n'est pas éternelle mais seulement une création de Dieu, voici les conclusions auxquelles on aboutit. « Celui dont l'énergie est créée est créé lui aussi »(3). S'appuyant sur les écrits aréopagites (4) Palamas déclare : « Les avances, (c'est-à-dire les énergies) sont des communications absolues ». Mais comment sont-elles absolues si elles sont créées (5) ? Pour le Pseudo-Denys « ces avances sont les prototypes préexistant en Dieu d'après lesquelles il crée » (6). Comment peuvent-elles êtres des prototypes *préexistant* et comment n'eurent-elles jamais, d'après saint Maxime, de commencement en tant que situées auprès de Dieu, si elles sont créées (7). Si elles sont elles-mêmes les créations d'un autre créateur, il faut alors aller à la recherche du créateur de ce dernier, et ensuite à celle de quelque autre créateur, et ainsi jusqu'à la dernière limite de l'absurdité » (8).

Saint Grégoire le théologien, dans son cinquième discours théologique sur le Saint-Esprit déclare : « Nos philosophes (grecs) appellent Dieu les uns énergie, les autres créature, d'autres, Dieu » (9). « En conséquence, pense Palamas, s'il op-

(1) C. 108, col. 1193 C. *Theoph.* col. 940 AC.
(2) C. 109, col. 1196 A. *Theoph.* col. 940D-941 A.
(3) C. 73, col. 1172 D.
(4) *De divin. nomin.*, II, 5 ; col. 644 A.
(5) C. 86, col. 1181 D
(6) *Op. cit.*, V, 8, col. 824 C
(7) C. 87-88, col. 1184 AC
(8) C. 90, col. 1185 AB.
(9) P. G., 36, 137 C

pose énergie à créature, le Théologien montre clairement qu'elle n'est pas une créature » (1).

Si l'on admet que l'énergie soit une créature, alors la puissance créatrice de Dieu est créée aussi, « car il n'est pas possible de créer et d'agir sans l'énergie, tout de même qu'exister n'est pas possible sans substance (2) ». Ce qui est créature ce n'est pas l'énergie divine qui appartient dès avant le siècles à Dieu, mais bien la création de l'énergie divine.

« A admettre l'idée que les énergies sont créées, il faut conclure que l'énergie créatrice a existé avant la création et ainsi qu'elle est incréée, ce qui est absurde, ou bien que Dieu jusqu'à la création n'a pas eu d'énergie, ce qui est impie, car il est tout puissant et actif de toute éternité » (3). Or, les barlaamites se représentent Dieu tantôt comme incréé selon sa substance, tantôt comme créé selon son énergie, ce qui mène à l'absurde (4).

En partant de la doctrine trinitaire de Palamas, on ne peut pas ne pas se rappeler qu'il a écrit aussi sur la question pneumatologique. Comme la majorité de ses contemporains il a payé son tribut à la question orageuse de la procession du Saint-Esprit. Mais là il ne manifeste aucune originalité. C'est pourquoi nous n'examinons pas cette question en particulier.

VI. Cosmologie.

L'enseignement de Grégoire Palamas sur l'existence du monde découle de la même distinction introduite en Dieu entre substance et énergies. Les énergies, nous l'avons vu,

(1) C. 129, col. 1212 B
(2) C. 139, col. 1217 D ; C. 142, col. 1220 C.
(3) C. 140, col. 1217 D — 1220 A.
(4) *Theoph.* col. 928 B.

c'est Dieu lui-même en relation avec le créé. Cette puissance créatrice et cette sollicitude providentielle de la créature représentent l'activité multiple de toutes les trois hypostases divines.

Le problème cosmologique pose avec une acuité spéciale la question de la cosmologie. Ici, la vieille pensée préchrétienne a suivi son propre chemin, des fantaisies de la mythologie aux premiers systèmes philosophiques (des éléates, des atomistes, des pythagoriciens) jusqu'à Platon et Aristote. Pour le christianisme qui repose sur le fondement de la *Genesis ex nihilo*, le récit biblique a servi de correctif à l'enseignement philosophique sur le monde qui avait détruit les mythes de la vieille Hellade. Mais si la théologie chrétienne n'a pu se contenter de cette ancienne doctrine sur le monde, elle n'a pu non plus se satisfaire du seul récit du livre de la Genèse. La cosmogonie biblique n'épuise pas toute la profondeur et l'acuité de la question, et en particulier les thèmes sur l'éternité ou la temporanéité de ce monde. Il ne faut oublier que la théologie chrétienne de l'époque patristique ne se limitait pas au récit des premiers chapitres de la Genèse, mais posait hardiment, à partir d'Origène, la question de l'existence du monde dans le plan des idées. La philosophie des saints Pères n'a pas craint de tirer des ténèbres des siècles précédents l'ombre du grand disciple de Socrate. La cosmologie patristique s'appuie sur le platonisme en l'unissant à toutes les données contemporaines du système géocentrique.

A propos de l'existence prétemporelle du monde, le premier des théologiens qui a osé parler clairement fut Origène. Au nom du concept de la toute puissance divine, que Dieu a pu exercer sur n'importe quoi, même avant la création du monde, Origène enseigne l'existence éternelle du monde dans l'ordre idéal (1). Il serait impie de croire à la non activité

(1) *De principiis*, I, II, 9. P. G., 11, 138.

de Dieu et en conséquence à un changement quelconque dans la nature divine (1). De là la doctrine de l'existence du monde dans le plan des idées (2) et d'une ébauche idéale dressée par la sagesse divine (Prov. VIII, 20) (3). Cette éternelle existence du monde postule, chez Origène, le caractère d'une création nécessaire par Dieu dans le temps.

Saint Grégoire de Nazianze a enseigné que « l'esprit créateur du monde a contemplé dans ses grandes représentations les images du monde élaborées par Lui-même qui furent produites par la suite, mais qui étaient alors déjà présentes à Dieu » (4). Saint Grégoire de Nysse a également écrit sur les deux états de l'homme, c'est-à-dire sur l'intention divine à son égard et sur la réalisation dans le temps.

Le pseudo-Denys a appelé images, exemples, figures (*παραδείγματα*) ces principes (*logoi*) des êtres qui se réalisent et qui ensemble (*ἑνιαίως*) préexistent (*προϋφεστῶτας*) en Dieu ; les théologiens les appellent des projets (*προορισμούς*) ou volontés divines et bonnes, parce qu'ils définissent et construisent toute la réalité et que c'est d'après eux que le Supersubstantiel a prédéfini et produit tout ce qui existe (5). Ces *logoi*, ces principes et fins de toutes choses, subsistent en Dieu mystérieusement, dépendant de lui et vivant par lui comme tout vivant dépend et vit du soleil (6). Ces *logoi* sont les *exemplaria* de la pensée scolastique médiévale. Saint Jean Damascène a émis la même idée et s'est servi des expressions du pseudo-Aréopagite (7). Ces *logoi* sont nommés « idées » dans la scolie correspondante attribuée à saint

(1) *Ibid.*, III, V, 3, col. 327.
(2) *In Joann.*, I, 22.
(3) *De principiis*, I, II, 2-3.
(4) *Poem. dogmatic.*, IV. P. G., 37, 420.
(5) *De divin. nomin.* V, 8. P. G., 3, 824 C.
(6) *Ibid.*, col. 824 B.
(7) *De Fide orthod.* I, 9. P. G., 94, 837.

Maxime le Confesseur (1) et saint Maxime lui-même enseigne la préexistence de ce monde, amené par Dieu à une existence effective par amour lorsque lui-même l'a voulu (2).

L'existence prééternelle des archétypes du monde créé a été connue mystiquement par saint Siméon le Nouveau Théologien. « Tout tient de Dieu son être et son existence, et toute chose avant la création se trouvait en son esprit créateur ; là, à l'intérieur, se trouvent les archétypes de toute chose » (3). Il contemple cette « étendue invisible que l'on nomme le Tout et qui est un abîme absolument sans fin, égal de toute part, et ce Tout est rempli de la Divinité divine » (4). Dans les créatures demeure « cette lumière immatérielle de Dieu à laquelle ne participe rien de ce monde », dit le même saint Siméon (5). Dans ses visions extatiques, il lui est donné de pouvoir contempler la condition originale de cette créature parfaite et sa glorification finale (6).

Grégoire Palamas, fidèle à la tradition des saints docteurs de l'Église, donne également un enseignement sur le fondement idéal du monde. « Dieu a édifié ce monde comme une sorte de figure du monde supérieur, pour nous faire atteindre cet autre monde par sa contemplation spirituelle, comme au moyen de quelque échelle merveilleuse (7) ».

C'est essentiellement une paraphrase de la pensée néoplatonicienne : « Ce monde est la création d'une nature supérieure, édifiant le monde inférieur à la ressemblance de son essence » (8). En un autre passage, Palamas rappelle le

(1) P. G., 4, 329 ; cfr col. 317 C ; 352 AB.
(2) *De caritate*, IV *Cent*. 4. P. G., 90, 1148 C.
(3) S. XXVI, t. I, p. 215 (éd. russe)
(4) *Hymne* XXVII, p. 122.
(5) *Hymne* XLIV, p. 205-207.
(6) S. LXXXVI, t. II, p. 439.
(7) *Homilia* 3, col. 36 B.
(8) *Ennead*. III, II, 3. Éd. *Les Belles lettres*, Paris, 1924, p. 27.

pseudo-Denys : « Dieu par la surabondance de sa grâce se sépare de soi-même et étant lui-même en dehors de tout, s'introduit soi-même en tout, sous l'effet de la capacité supersubstantielle qu'il possède d'être en dehors de soi-même sans sortir de soi. Compatissant par amour des hommes dans la mesure où il l'a voulu et c'était nécessaire, et construisant en six jours le monde visible, Dieu le septième jour, comme il seyait, est retourné sur sa hauteur qu'il n'avait pas quittée » (1). Palamas s'appuie aussi sur la pensée des écrits aréopagites déjà cités *De div. nom.* V, 8 (2). Son enseignement sur l'existence prétemporelle du monde découle, nous le répétons, de son raisonnement sur la substance et les énergies dans la Divinité. A côté de la substance divine éternelle et transcendante par rapport au monde, il existe en Dieu son énergie éternelle, increéée, mais tournée vers le monde. On pourrait dire que les énergies sont la sphère des idées sur le monde, mais il serait plus exact de dire que ce monde des idées dans son ensemble est inclu dans l'énergie divine.

« Tout, c'est-à-dire le monde dans son ensemble, est indescriptiblement contenu par avance dans la supersubstantialité divine » (3). Le vouloir divin est la cause de l'existence de tous les êtres créés (4). Palamas souligne que la création est un acte de la volonté divine et qu'il n'y a en Dieu aucune sorte de nécessité substantielle (5). Dieu aurait pu ne pas créer le monde du tout. Mais une fois créé, il devait être de toute éternité dans le plan divin. « Nous confessons un seul Dieu en trois hypostases, possédant une seule substance, force et énergie, et tout ce qui se contemple autour

(1) *Homilia*, 17, col. 225 BC ; cfr *De divin. nomin.* IV, 13, col. 712 AB.
(2) C. 87, col. 1184 A.
(3) C. 106, col. 1193 A.
(4) C. 91, col. 1185 D.
(5) C. 103, col. 1192 B.

de la substance, ce qui s'appelle dans l'Écriture l'ensemble et la plénitude de la Divinité » (1). « Le monde des archétypes n'a jamais eu de commencement et comme il est contemplé substantiellement autour de Dieu, aussi n'y a-t-il jamais eu de temps où ils n'existaient pas » (2). Ce monde des *logoi* éternel, « préexistant communément en Dieu », n'est pas créé. Il est absurde de supposer le contraire. Comment pourraient être créés les desseins de Dieu sur la création ? Cette énergie créatrice et unificatrice des êtres créés est le vouloir divin, la transmission absolue de la supersubstantialité divine (3). Ce qui est création ce n'est pas l'énergie mais ce que celle-ci effectue, τὸ ἐνεργηθέν (4).

Il est important d'en conclure que les idées non seulement ne coïncident pas avec Dieu et ne sont pas sa substance, mais qu'elles ne sont pas substance en elles-mêmes. Car par rapport au devenir de ce monde, on ne peut pas du tout considérer ces archétypes comme une substance, parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'être le sujet de ce processus imparfait et progressif. Il serait faux encore de confondre les plans de l'être. Les archétypes divins du monde ne sont pas les substances de l'être créé. L'archétype demeure sur son plan parfaitement idéal et en dehors de ce processus du devenir créateur ; de même qu'il ne coïncide pas avec les hypostases elles-mêmes de la sainte Trinité, ni avec la substance divine elle-même.

Pour éviter d'introduire la corruption et le mal dans les desseins divins eux-mêmes sur le monde et pour expliquer la possibilité d'une vie de créature libre dans le monde, il faut, pour une solution équitable du problème cosmologique, admettre l'existence d'un « double aspect de la forme

(1) C. 114, col. 1200 B.
(2) C. 88, col. 1184 C.
(3) C. 86-87, col. 1181 D — 1184 AB.
(4) C. 129, col. 1212 B.

idéale. Il existe un côté idéal dans le cosmos qui lui appartient et qui par conséquent est créé, mais il existe aussi une image idéale du monde en Dieu, qui appartient à son être transcendant » (1). Dieu transcende non seulement l'aspect réel, mais aussi l'aspect idéal du cosmos (2).

C'est précisément sur ce point que se révèle le côté faible de la doctrine des idées de Platon. Elle ne fournit pas d'explication du processus d'évolution réelle. La doctrine d'Aristote, comme on le sait, a apporté par sa notion d'un être potentiel et d'un être réel un certain correctif à la construction de son maître. Toute genèse est un passage du virtuel au réel, de l'être potentiel (ἐν δυνάμει) à l'être actuel, (ἐν ἐνεργείᾳ). Aristote est nominaliste. *Τό σύνολον* n'est ni forme ni matière, mais du concret existant réellement. On passe par cette voie, de l'idée potentielle intelligible à l'idée se réalisant dans le phénomène. « Les idées platoniciennes sont comprises par le Stagyrite surtout comme des projets ou normes de l'être qui bien que se réalisant de façon immanente sont transcendantalement proposés » (3).

Palamas n'a pas édifié un système harmonieux, mais bien une construction chrétienne très claire sur les idées et leur relation avec le monde empirique. Les concepts philosophiques mentionnés ici lui sont connus et il s'en sert.

---

(1) B. B. Zěnkovskij — *Le problème du Cosmos dans le christianisme* (en russe) dans la recueil *Živoe Predanie* (la Tradition vivante), Paris, 1937, p. 75. Cfr *Irénikon* 15 (1938), 506.

(2) *Ibid.*, p. 80 Cfr aussi du même *Les principes fondamentaux de la cosmologie chrétienne* (en russe) dans *Bogoslovskaja Mysl* (La Pensée théologique), Paris, 1942, p. 56-74.

(3) S. Bulgakov, *Svět nevečernij*, p. 220. Cfr Prince S. N. Trubeckoj *Cours d'Histoire de la philosophie ancienne* (en russe), t. II, Moscou, 1915, p. 80-89 ; B. B. Zěnkovskij, *Les principes* ... p. 58 suiv. ; J. Baudry, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde*, Paris, 1931, p. 111 suiv.; O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, 1931, p. 261 suiv. ; N. Pinard, *Création*. Dict. Théol. cath. III, col. 2150 suiv.

Comme nous l'avons vu, il ne se contente pas de distinguer la substance de Dieu du monde des idées, mais distingue aussi ce monde de la réalité créée. Il aime se servir du concept de potentiel (ἐν δυνάμει). « Dieu n'a pas créé le monde tout à fait vide et sans les parties composantes intermédiaires. Car la terre était mêlée d'eau et ces deux éléments, comme aussi l'air avaient des germes (littéralement «enceints» κυοφόρον) des diverses espèces des animaux et des plantes. Le ciel, il l'a créé rempli de lumières et de feux divers sur lesquels est fixé tout l'univers. Ainsi Dieu a créé au commencement le ciel et la terre, comme quelque chose embrassant tout, contenant en soi toutes choses en puissance » (1). « Dieu possède une énergie toute puissante. Et en ce qui concerne la créature, on peut dire qu'il l'a en puissance, mais en ce qui concerne son essence même, Il ne peut en aucune manière pâtir alors qu'il peut accroître ses créatures s'il le veut» (2). Si le monde des archétypes ne coïncide pas avec la substance de Dieu d'un côté, et se distingue de la substance de ce monde créé de l'autre, alors il faut se rappeler que (voir plus haut) pour Palamas non seulement il n'est pas l'une des personnes de la Sainte Trinité, mais qu'il n'a pas en lui-même d'existence hypostatique (3).

Ainsi pour résumer tout ce qui a été dit de Dieu et du processus cosmologique on peut conclure que : Dieu, incréé en substance, trine dans ses hypostases incréées se manifeste hors de soi en une énergie unique mais multiforme et également increéée. Une des formes de cette énergie, le processus créateur aboutit à ce que le donné en puissance (ἐν δυνάμει) devient être, c'est-à-dire la production du créé τὸ ἐνεργηθὲν καὶ ἀποτελεσθέν (4).

(1) C. 21, col. 1133 D.

(2) C. 133, col. 1213 D. De plus il a parlé de l'être potentiel dans C. 3, col. 1124 D ; *Theoph.*, col. 940 A.

(3) C. 122, col. 1205 C ; *Theoph.*, col. 925 A.

(4) C. 73, col. 1172 D.

VII. L'âme du monde.

Dans ses constructions cosmologiques — et il leur consacre trente-trois des cent cinquante chapitres *naturels, théologiques, moraux et opératifs*, et les troisième et sixième entretiens — Palamas touche également au thème de l'âme du monde. Mais elle ne rencontre pas d'écho favorable dans ses idées sur le monde.

Au troisième chapitre il écrit : « Les philosophes grecs disent que le ciel tourne sous l'effet de la force naturelle de l'âme du monde ». Ceci se rapporte apparemment aux raisonnements de Platon et de Plotin sur l'animation du monde comme tout organique (1). Palamas n'est pas de leur avis pour les raisons suivantes. En premier lieu : « si le ciel tourne par la force naturelle de l'âme du monde, alors pourquoi la terre, l'eau ou l'air ne tournent-ils pas ? Et, bien qu'à leur avis cette âme est perpétuellement en mouvement, la terre, suivant sa nature, et l'eau restent immobiles occupant le lieu le plus bas ; de la même manière, le ciel, suivant sa nature, se meut perpétuellement et conserve cependant sa place supérieure. En second lieu, qu'est cette âme ? Est-elle raisonnable ? Mais en ce cas elle doit être libre et ne peut donc mouvoir perpétuellement le corps céleste par des mouvements toujours les mêmes, car les êtres libres se meuvent chaque fois différemment... S'en suit-il que les domaines inférieurs de la création (la terre, l'eau, l'air et même le feu) possèdent aussi pareille âme du monde ? Comment donc ? Certains éléments seraient-ils animés, et d'autres non ?... Si l'âme leur est commune, alors pourquoi donc seul le ciel se meut-il sous l'effet de

(1) *Tim.*, 30 c ; *Phaedr.*, 245 e ; *Leges*, X, 891-892 ; 897 ; XII, 966 ; cfr Plotin, *Ennead.* II, II, 2.

l'âme et non par sa propre force ? D'ailleurs, l'âme qu'ils croient mouvoir les corps célestes n'est pas raisonnable. En ce cas qu'est-elle ? Si elle est, suivant leurs expressions, la source de nos âmes (1) alors comment peut-elle ne pas être raisonnable, sensible et naturelle ? Aucun des corps qui nous sont visibles ne se meut sans l'aide d'organes, mais dans le cas présent nous ne voyons pas que la terre, le ciel, ni l'un quelconque des éléments composants possèdent un membre organique parce que chaque organe est composé de différentes parties naturelles constitutives, alors que chacun des éléments, et le ciel en particulier, est simple d'après sa nature. L'âme en réalité est une force motrice (*ἐντελέχεια*), d'un corps organique, qui possède la vie en puissance (c'est-à-dire une vie potentielle, *δυνάμει*). Or le ciel qui n'a aucune partie ou membre n'a pas de possibilité de vie ». En troisième lieu Palamas s'oppose à la thèse suivant laquelle « l'âme du monde est la racine et la source de nos âmes et elle-même tire son être de l'Intelligence, alors que cette Intelligence, suivant leur persuasion, serait d'après sa substance différente de l'être supérieur qu'eux-mêmes appellent Dieu ». D'où cette conséquence : « L'âme du monde et porteuse des étoiles n'existe pas, et ne peut en aucune façon et nulle part avoir son être parce qu'elle est l'invention d'un esprit insensé » (2). Dans le chapitre quatre, le suivant, il affirme que le ciel se meut par sa nature propre, et non par la force naturelle de l'âme... « Il n'existe pas d'âme céleste et universelle, mais seulement l'âme humaine raisonnable, ni céleste ni supracéleste, ni limitée dans l'espace mais par sa nature, car sa substance est spirituelle » (3).

Comme nous le voyons, Palamas n'admet pas l'existence de l'âme du monde. Les saints Pères en général ont désap-

(1) *Ennead.* VI, IV, 14.
(2) Col. 1124-1125 A.
(3) Col. 1125 AB.

prouvé cette pensée. Ils répugnaient à tout émanatisme panthéistique qui découle nécessairement, comme par exemple chez Plotin, du présupposé que l'âme du monde est le principe générateur et la source de nos âmes personnelles. Nous lisons, en effet, dans les Ennéades : « L'âme du monde ne naît nulle part et ne vient de nulle part... Mais les autres âmes, (c'est-à-dire les âmes des êtres individuels) possèdent le lieu de leur origine, et c'est l'âme du monde » (1). « Comment cette âme du monde est-elle illimitée?» demande Plotin en un autre endroit « L'on peut dire qu'elle contient en soi toute chose, toute vie, toute âme, toutes les connaissances.. Avant notre naissance nous nous trouvions aussi dans l'âme du monde » (2).

Ces mots de Palamas sur l'âme du monde nous laissent facilement deviner qui il a en vue et qui sont ces « vains raisonneurs » qui admettent l'existence de l'âme du monde et avec lesquels il polémise. Avant tout, ce sont, sans nul doute, parmi les philosophes anciens, Platon et Plotin. Mais il ne serait cependant pas moins exact de supposer que Palamas vise son contemporain et le plus grand de ses adversaires, le très cultivé et très savant humaniste Nicéphore Grégoras. « Le plus doué au point de vue spirituel de tous les contemporains des Paléologues » (3), fut au cours des querelles hésychastes, beaucoup plus dangereux pour Palamas que Barlaam et Akyndinos. Grégoras dans ses interprétations du *περὶ ἐνυπνίων* de Synésius et dans plusieurs endroits de son *Histoire* établit un parallèle entre l'univers et le corps de l'homme. Il considère le cosmos comme un tout organique avec des parties et des membres, et sans partager entièrement la doctrine de Platon et des néo-platoniciens, il n'en accepte pas moins

(1) *Ennead.* III, IX, 3. Édit. *Les Belles Lettres*, p. 173-174.
(2) *Ibid.*, VI, IV, 14, p. 194-195.
(3) K. Krumbacher, *Geschichte der byzant. Literatur*, p. 296.

l'existence de l'âme du monde (1). Palamas évidemment ne pouvait manquer cette occasion d'entrer en polémique avec son farouche ennemi.

Il est clair que le concept plotinien d'âme du monde entendu comme source de nos âmes, ne peut ne pas maintenir la pureté du concept de la personnalité, et la conscience chrétienne ne peut, en conséquence, l'admettre.

Mais d'autre part le monde ne peut être un enchaînement aveugle d'atomes, de forces, d'énergies, d'éléments etc. C'est un ensemble harmonieux sorti des mains d'un seul créateur. La tendance propre au déisme de se réfugier dans « les lois de la nature » n'explique pas tout. L'état actuel de la science qui découvre sans cesse de nouveaux mondes et de nouvelles sphères inconnues de l'être doit admettre toujours davantage le caractère non absolu de ces lois et le mystère du processus mondial tout entier, qui est cependant quelque chose d'un, une totalité cosmique majestueuse et animée. Elle est dirigée non par des lois aveugles mais par une volonté raisonnable.

Les Pères et les docteurs ont toujours compris le monde comme un tout harmonieux et organique transpercé des rayons du Logos créateur et de la Sagesse. Cette « logocité » de la création se découvre partout. Elle reflète la volonté du Créateur et de sa Providence. Les *logoi* des choses, des phénomènes, des éléments, sont des reflets du Logos divin. Ceci fournit une base au réalisme symbolique des Pères, lequel est d'ailleurs un thème indépendant et très intéressant.

En même temps qu'à la pensée théologique chrétienne, l'idée de l'âme du monde n'est pas étrangère non plus à la philosophie des rabbins au moyen âge. « Sache, écrit Maïmonide à la fin du XII[e] siècle, que tout l'univers, c'est-à-

(1) R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras*. Paris, 1921, p. 202-204.

dire la sphère la plus élevée avec tout ce qu'elle renferme, n'est qu'un tout individualisé, semblable aux individus Simon et Ruben... Il faut se représenter l'univers comme un seul individu vivant et se mouvant grâce à l'âme qu'il renferme. Une telle représentation est d'une extrême importance, car elle conduit en premier lieu à la preuve de l'unicité de Dieu, et en second lieu, elle nous montre que l'Unique crée de fait l'unique » (1). L'unicité de l'harmonie organique du monde exige que l'on reconnaisse une volonté unique gouvernant le monde entier, un Logos-Providence, l'âme du monde.

La conception théologique nous conduit à la même constatation. En approfondisant le mystère de l'architecture du monde, laquelle ne se base pas sur les « lois aveugles de la nature » mais sur le *fiat* créateur, nous apprenons à discerner dans le monde une forme vivante animée. Dieu ne crée pas des faits, mais des facteurs susceptibles de réaliser, de fait, cette tâche créatrice qui est de créer et de produire.

Tout récemment parmi les poètes russes Tioutchev l'a bien senti, de même que, chez les théologiens, l'évêque Théophane le Reclus. Toutes les lois de la nature, toutes « les forces immatérielles de toutes choses », qui les façonnent et les maintiennent, n'étant pas indépendantes, possèdent elles mêmes aussi par ailleurs quelque substrat. Ce substrat est pour lui l'âme immatérielle du monde » (2). L'idée que les Pères se font de ce principe universel est, cela va sans dire, entièrement dégagé de cet émanatisme panthéiste qui troubla Palamas ; elle ne peut en aucune façon amoindrir la valeur personnelle des âmes humaines individuelles.

En liaison avec la création du monde et les problèmes

---

(1) Je cite d'après le P. P. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny* (en russe) (La colonne et le fondement de la vérité), p. 279-280.

(2) *Recueil des lettres de l'évêque Théophane* (en russe), fasc. II. Moscou, 1898, p. 107-109 ; 113-116 (Lettres 264 et 266)

relatifs à l'âme du monde, Palamas consacre une attention suffisante à des problèmes de pure philosophie naturelle sur la structure du cosmos, les éléments, les mouvements des astres. Ici il dépend entièrement du géocentrisme de son époque, et son œuvre sur ce point ne se distingue guère des écrits cosmologiques antérieurs. On peut percevoir ici sans difficulté des emprunts tant à l'égard du *Timée* et du *Phèdre* de Platon, qu'aux traités aristotéliciens de science naturelle, tels ses *Météorologie*, *Du ciel* etc, comme aussi aux *Ennéades* de Plotin, à l'Hexaemeron de saint Basile le Grand, à Némésius d'Emèse et à saint Jean Damascène.

Le monde étant, comme nous l'avons vu, éternel dans le dessein divin, est borné par les limites temporelles de l'être. Il a un commencement et aura une fin (1). Comme nos corps, il changera par la force de l'Esprit divin et leur correspondra après avoir été libéré pour un état plus riche et transformé dans ses éléments fondamentaux (2).

« Au centre de tout le cosmos se trouve la terre comme base inébranlable ; au dessus d'elle s'étend le ciel, le plus léger de tous les corps. Sous l'effet de sa légèreté et de sa finesse, le ciel ne peut s'élever plus haut, même s'il y avait de l'espace pour cela (3).

« Aucun corps ne se trouve plus haut que le ciel. Ce n'est pas qu'on ne puisse se représenter un corps plus élevé, mais parce que le ciel contient tout corps et qu'il n'est pas de corps hors de ses limites ».

Comme Platon (4) et saint Méthode d'Olympe (5), Palamas reconnaît deux mouvements dans le monde. Un mouvement circulaire et un mouvement progressif. Tout comme

(1) C. 1, col. 1121 BC; cfr S. JEAN DAMASC. *De Fide orth.* I, 3. P. G., 94, 796.

(2) C. 2, col. 1124 A.

(3) C. 4-6, col. 1125 AD.

(4) *Parmenid.*, 128 c ; *Tim.*, 34 a.

(5) *De autexusio*, 11, 5-7. P. G., 18, 244 B. *Patrologia orient.* 22, 735.

saint Jean Damascène et des traités semblables de cosmologie théologique, il traite ici même de la terre, des vents, des élements, des races habitant les quatre parties du monde, des positions réciproques des eaux et des continents. Il allègue même des dessins géométriques pour expliquer cette réciprocité. Il parle des fleurs et des odeurs, du mouvement des planètes et des sphères, des particularités psychologiques, des puissances de l'âme etc. (1). Tout ceci est peu original bien que cela offre un indice très intéressant du niveau culturel de cette époque, cela présente cependant peu d'intérêt pour l'intelligence théologique du monde. Aussi le laissons-nous de côté.

* * *

Après un examen des vues de Palamas en matière cosmologique, il conviendrait d'examiner son angélologie, sa christologie, sa sotériologie et sa mariologie. Mais sur tous ces points, son enseignement théologique est très étroitement lié à son anthropologie. Son enseignement sur les anges en particulier est exposé en relation avec son enseignement sur l'homme. Aussi faut-il les envisager dans le contexte anthropologique. C'est pourquoi, laissant de côté ces points de son enseignement, nous jugeons utile de dire en conclusion de notre brève analyse quelques mots sur les particularités du courant palamite en matière de théologie (2).

---

(1) C. 8-33, col. 1128 A-1141 C.

(2) Conformément à notre intention exprimée à la page 5 et pour rencontrer le désir d'irénisme de l'Auteur, nous n'omettons rien dans cette dernière section de son article, laquelle est, on le verra aisément, très discutable. Tous les théologiens orthodoxes seraient-ils d'accord ici avec le Rme Père Kern ? Quant aux théologiens catholiques et même à nos lecteurs catholiques moins au courant de la théologie, ils remarqueront facilement eux-mêmes, outre le brevet d'orthodoxie qu'il est naturel à une

1. — Grégoire Palamas témoigne avec netteté et vigueur de la vie et de la floraison de la pensée de l'Église orthodoxe à son époque. Le mouvement hésychaste, qui, dans son essence et son contenu n'est pas une nouveauté, marque le renouveau d'intérêt pour la théologie dans la société byzantine. Les derniers événements théologiques d'éclat avant ce mouvement — le triomphe de l'orthodoxie sur l'iconoclasme — n'a pas été l'épilogue qui aurait mis un terme au développement de la pensée théologique de l'Église. La conscience de l'Église poursuivait sa vie et son œuvre. Il est pourtant caractéristique de noter que ce mouvement n'est pas sorti des écoles théologiques de Byzance ou de chez les dignitaires ecclésiastiques, mais du silence et des solitudes de l'Athos. Ce courant qui est peut-être le plus caractéristique de la pensée théologique byzantine du bas moyen âge est né au sein du monachisme.

2. — Ce mouvement n'a pas été également apprécié dans la société byzantine. Nous savons combien elle s'est divisée à son sujet et combien les conciles du milieu du XIVe siècle l'ont profondément remuée. On accusait alors déjà Palamas d'être un novateur. Un de ses jeunes contemporains, Démétrius Cydonès, le frère de l'historien bien connu des querelles hésychastes, Prochoros Cydonès, accusait déjà Palamas dans une correspondance adressée à divers personnages, de « nouveautés dans son enseignement théolo-

plume d'Orthodoxe d'accorder à Palamas, combien sont simplifiées ici les relations entre les théologies mystique et scolastique ; un indice suffira : Saint Jean de la Croix cité par l'Auteur comme adversaire de la scolastique, tout en étant le « docteur mystique » de l'Église, fut, on le sait, un thomiste intégral. On sera aussi frappé de l'aveu que l'archimandrite Cyprien fait de l'imprécision de la fameuse distinction entre l'essence de Dieu et ses énergies. Ne met-il pas ainsi en cause la valeur entière de la théologie palamite ? (N. D. L. R.).

gique » (1). Beaucoup de ses contemporains le crurent aussi. Le même reproche est adressé à Palamas de la part du meilleur de ses investigateurs occidentaux, le P. Jugie. « Le système de Palamas est incontestablement une nouveauté dans l'histoire de la théologie byzantine. On n'en trouve nulle part l'équivalent dans la pensée antérieure» (2). Mais il n'est que de contrôler attentivement toutes les innombrables citations d'œuvres patristiques que donne Palamas lui-même ainsi que les tomes hagiorite et synodal pour découvrir la complète justification de ses vues théologiques. Toutes ses constructions reposent sur la tradition de l'Église et sa théologie continue l'esprit de la tradition patristique. Nous omettons la question de l'ascèse même du mouvement hésychaste, ses méthodes et ses principes ; ses racines plongent profondément dans l'antiquité du monachisme oriental. L'hésychasme en tant que méthode de prière intérieure continuelle, de purification du cœur, de sobriété de l'esprit, est aussi vieux que la retraite monastique et le recueillement.

3. — Une plus ample connaissance du palamisme non seulement fera évanouir tout doute sur son orthodoxie et sur son caractère traditionnel, mais fera clairement discerner quels sont ceux qui l'ont rejeté et les raisons de cette fin de non recevoir. Un même état d'esprit unit les adversaires de Palamas au XIVe siècle et ceux qui s'élèvent contre lui de nos jours. Il a eu comme adversaires en son temps tous ceux qui en théologie préfèrent la méthode rationnelle à la voie mystique. Barlaam, Akyndinos, Nicéphore Grégoras, Démétrius Cydonès et son frère Prochoros, Métochite et d'autres byzantins cultivés de cette époque, furent tous plus ou moins sous l'influence du rationalisme

---

(1) *Epist.* 9 (*τῷ Μανικαΐτῃ*) et 10 (à une personne inconnue) Édit. *Les Belles Lettres*, Paris, 1930, p. 20-25.

(2) *Palamas*, Dict. Théol. cath. t. XI, col. 1758 ; 1761

et de la scolastique. Démétrius Cydonès en particulier, fut l'introducteur de saint Augustin et de saint Thomas d'Aquin dans la société byzantine qui jusque là n'avait pas connu du tout les œuvres de l'évêque d'Hippone et n'avait pas eu l'occassion de se familiariser avec le thomisme. Et de nos jours, les attaques dirigées contre Palamas dans les publications catholiques, nous en sommes convaincus, ne se font pas tant d'un point de vue confessionnel. Le palamisme se distingue de la théologie occidentale non pas tant en raison de ses différences dogmatiques que par la méthode mystique dont il fait usage en théologie. Il n'est pas difficile de concilier le catholicisme romain avec le palamisme, mais il est impossible de l'introduire et de le loger dans les formes rigides du thomisme. Le désir de limiter la définition de Dieu au concept d'acte pur ne peut naturellement pas ce concilier avec la théologie orientale antinomique du XIVe siècle. Mais nous sommes persuadés qu'on peut découvrir également chez les mystiques occidentaux les mêmes expressions qui blessent l'oreille du théologien systématique et qu'on les trouve tant chez Palamas, Siméon le Nouveau Théologien, Maxime le Confesseur, les écrits aréopagitiques, Clément d'Alexandrie, etc.

Le langage et les figures dont font usage les mystiques catholiques les plus orthodoxes, par exemple saint Jean de la Croix, s'accordent parfaitement avec la manière de parler des écrits aréopagitiques et de Palamas, mais sont probablement l'objet d'une attitude hostile de la part des théologiens qui se limitent aux formules thomistes. L'accusation de diviser la divinité est sans fondement. Ce n'est pas la divinité qui est divisée, c'est nous qui introduisons dans nos réflexions théologiques les distinctions imparfaites et inadéquates de notre pauvre vocabulaire humain. Le théologien mystique sait que sa parole ne peut embrasser adéquatement ni exprimer ce qui ne peut être contenu par

notre conscience. Les mots qu'il emploie ne sont point des expressions adéquates par rapport à Dieu, mais de faibles essais pour représenter ce que Dieu révèle au regard mystique de l'ascète exercé par la prière. Et n'est-ce pas un signe révélateur de ce que nous avons dit de l'insuffisance radicale des formules thomistes nettes que par exemple ce jugement d'un des critiques de la théologie de Grégoire Palamas : « Nous avons été amenés... à distinguer entre ce qu'il est convenu d'appeler l'Essence physique de Dieu et son Essence métaphysique. La première est ce que Dieu est en réalité. La seconde n'est que l'attribut dont, *selon notre manière de comprendre,* nous pouvons logiquement déduire pour les autres » (1) (je souligne, C. K). La divinité n'est pas divisée du fait, c'est évident puisque ces expressions ne sont que nos concepts que nous introduisons non pas dans la divinité mais dans nos jugements. Le même écrivain catholique ne divise pas la divinité quand parmi les attributs divins il distingue « les attributs quiescents, les attributs opératifs, les attributs communs » (2). Il distingue aussi « les distinctions réelles et les distinctions de raison, et dans les premières les distinctions réelles majeures et réelles mineures, modales, formelles et dans les secondes, les distinctions de raison virtuelle et de pure raison » (3). La théologie apophatique et antinomique — c'est la théologie de la majorité des Pères — la théologie mystique, la théologie que suppose la Liturgie orthodoxe, rentre difficilement dans les cadres du thomisme. Aussi, pour les partisans de ce dernier système, se présente-t-elle comme une « étrange théologie » et comme un « non-sens philosophique » (4). Il faut croire que la tendance

(1) S. Guichardan, *Le Probème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux XIV^e^ et XV^e^ s.* Lyon, 1935, p. 96 ; cfr p. 21.

(2) *Ibid.*, p. 99.

(3) *Ibid.*, p. 42.

(4) Jugie, *op. cit.*, col. 1750 ; 1765 ; 1755 ; 1805.

« irénique » de la pensée occidentale, qui cherche le rapprochement avec le trésor de la théologie orientale et qui a déjà beaucoup découvert, trouvera d'autres termes et une autre appréciation à l'égard de ce que l'Orthodoxie orientale conserve comme un dépôt sacré et vénère tant dans sa théologie et que dans sa liturgie.

4. — Il faut cependant convenir que quelques expressions de Palamas ont été trop audacieuses, pour ne pas dire malheureuses, et pour cette raison ne furent pas assimilées. Donnons comme exemple sa fameuse « divinité supérieure et inférieure » : *ὑπερκειμένη καὶ ὑφειμένη θεώτης* (1). L'expression est de toute évidence peu commode en théologie. Mais il suffit de se rappeler que saint Grégoire de Nazianze a appelé notre âme un écoulement de la divinité (*ἀποῤῥοὴ τοῦ θεοῦ*), que saint Athanase a parlé d'une hypostase unique de la Sainte Trinité, que saint Cyrille d'Alexandrie s'est longtemps tenu à la formule apollinariste ambiguë *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκομένη*, — toutes expressions imprécises qui furent abondonnées ultérieurement. En outre la manière de parler des écrits aréopagitiques, de saint Maxime le Confesseur et de saint Siméon le Nouveau Théologien abondent en expressions osées qui ne peuvent être comprises que comme des essais imagés en vue d'exprimer l'ineffable et non pas comme des expressions théologiques incontestables. D'ailleurs, le P. Jugie lui-même témoigne que cette expression « divinité supérieure et inférieure » ne se maintint pas dans la suite et ne se retrouve pas chez les successeurs de Palamas (2). Pour ne pas multiplier les citations, il suffit de renvoyer à une série d'expressions moins heureuses et confuses chez Gré-

---

(1) *Tomos syndal* 1351. P. G., 151, 726 C ; 745 C. Cfr *Deuxième lettre à Akyndinos.*

(2) *Op. cit.*, col. 1795.

goire Palamas, du genre de συμβεβηκός πως (1) ou de « substance divine imparticipable et en un certain sens participable » (2).

En outre beaucoup d'attaques contre Palamas depuis celles de Cydonès (3) et jusqu'aujourd'hui, ont été faites contre sa distinction du concept de « Dieu » et de « divinité ». Aussi bien dans le *Theophanes* (4) et que surtout dans le *Tomos* synodal de 1351, la distinction suivante est exprimée : Dieu — c'est la substance, c'est l'agissant (ἐνεργοῦντα), — mais la Divinité ce sont ses énergies (5). « L'énergie divine et increéée est appelée Divinité par les saints Pères » (6). Il ne faut nullement comprendre cette distinction comme quelque séparation dans la Sainte Trinité, ou comme un dythéisme ou un polythéisme, ce que ses contemporains reprochaient constamment à Palamas (7). Cette distinction, avouons-le, n'a pas été suffisamment expliquée par Palamas. Elle risque d'embrouiller, mais il n'y a pas là d'hérésie. Le P. Jugie voit ici l'erreur qui fut condamnée chez Gilbert de la Porrée au concile de Reims en 1148 (8) ; cette accusation ne nous convainc pas. D'autre part, cette distinction que Palamas introduit entre Dieu et divinité n'a rien de commun avec la même distinction chez Maître Eckhart, contemporain de Palamas (1260-1327). Si pour Eckhard Dieu et la divinité sont « distincts comme le ciel et la terre » et si Dieu est en quelque sorte un produit de la divinité ; si « ohne die Welt war die Gottheit nicht

(1) C. 135, col. 1216 C.
(2) P. G., 150, 932 D ; 936 D ; cfr 924 C.
(3) *Epist.* 9, p. 20-23.
(4) Col. 928 A ; 945 BC.
(5) P. G., 151, 730C ; 725D ; 731C.
(6) *Ibid.*, col. 742 B. Cfr les références à S. Basile le Grand, Anastase le Sinaïte, Grégoire de Nysse, Le pseudo-Denys, etc. *Ibid.*, col. 742-745.
(7) Cydonès, *l. c.* Cfr *Theoph.*, col. 925-928. C. 125, col. 1298 D.
(8) *Op. cit.*, col. 1764.

Gott », et que « Dieu » est un concept corrélatif à la créature et un produit de la divinité ; si entre Dieu et la créature il y a seulement une différence hiérarchique et non ontologique ; si en conséquence la doctrine trinitaire du célèbre mystique allemand est imprégnée d'un subordinationisme cosmologique et d'un panthéisme très spécial, il n'y a rien de tel chez Palamas. Si la divinité se distingue chez lui de Dieu, c'est seulement dans l'ordre dialectique, c'est là une manière de s'exprimer qui lui est propre. La « Divinité », c'est ce qui a toujours été et est tourné vers la créature. La divinité, ou autrement dit l'énergie de Dieu, est éternelle et increéée et ne se distingue en rien *substantiellement* de Dieu. Palamas ne peut jamais dire « Gott wird und vergeht ».

Aussi les deux philosophies mènent-elles à des conclusions pratiques entièrement différentes. Chez Eckhart à l'acosmisme, à l'immersion de l'âme dans le nirvâna de la divinité. Chez lui, l'âme est dépouillée même de Dieu. D'où l'importance chez lui de l'expression : « Abgeschiedenheit ». Chez Palamas, à une attitude transfigurée envers le monde et à la divinisation de l'homme c'est-à-dire à une union à Dieu sans perte de la vie personnelle, autonome et éternelle (1).

Voici ce que nous dirons en conclusion de cette brève esquisse des vues théologiques (principalement trinitaires et cosmologiques) de Palamas.

Chez lui l'union du principe apophatique, en tant que point de départ de tout le processus théologique, avec les données de la raison d'une part, et d'autre part l'accord

---

(1) Pour plus de détails sur Meister Eckhart : S. BULGAKOV, *Svět Nevečernij*, p. 160 suiv. FRIEDRICH UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, t. II, Berlin, 1928, p. 561-571. RUDOLF EISLER, *Philosophen-Lexikon*, Berlin, 1912, p. 14 suiv. VERNET. *Eckart*. Dict. Theol. cath. t. VI, col. 2057-2081. W. PREGER, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874. R. OTTO. *Westöstliche Mystik*, Gotha, 1926.

de l'expérience mystique avec les arguments philosophiques, permettent de toucher et de surmonter tous les difficiles problèmes théologiques, qui auraient été autrement insolubles. En effet, les impasses du rationalisme en théologie trouvent leurs solutions dans les antinomies de la théologie mystique. Il ne faut pas craindre d'accepter l'antinomie et de ressentir le vertige devant les abîmes de la théologie. Ces abîmes renferment le mystère devant lequel notre intelligence se tait.

ARCHIMANDRITE CYPRIEN KERN.

Une conférence « confessionnelle » : La conférenee d'Osby en Suède.

(Août 1946) (1).

Le mouvement œcuménique prend à l'heure actuelle une ampleur toujours plus grande, dont un tour d'horizon rapide permettra de relever les tendances dominantes, qui se caractérisent par la diversité des méthodes et, plus encore, par les fins très différentes qu'elles assignent au travail œcuménique.

Le mouvement *Life and Work* représente la tendance la plus ancienne ; sa conception est fondée sur des théories libérales et nominalistes qui relèguent le dogme à une place secondaire et font consister le devoir essentiel de tous les chrétiens dans la vie chrétienne menée pour elle-même, et dans le travail de tous à l'avènement du Royaume de Dieu ; tout en restant attachés à des dogmes différents, les chrétiens pourraient collaborer ainsi à une œuvre commune. Dans cet ordre d'idées, se situe par exemple le manifeste américain signé par des catholiques, des protestants et des juifs, que publie *Unitas*, revue catholique romaine (2). Il insiste sur quelques principes humanitaires et s'élève contre les régimes totalitaires.

Mais il est trop clair que l'intérêt et la valeur de ce point de vue reste bien restreint et, au sein de *Life and Work*, les divergences dogmatiques ne tardèrent pas à réapparaître ; de ce mouvement ne pouvait pas sortir l'unité de l'Église.

---

(1) Il est inutile de présenter le Dr. Gunnar Rosendal à nos lecteurs. Ils feront facilement eux-mêmes certains redressements terminologiques qu'impose la doctrine catholique, et apprécieront l'intérêt méthodologique de ces pages, pour lesquelles la rédaction remercie leur auteur (N.D.L.R.)

(2) *Due movimenti internazionali*, dans *Unitas*, I (1946), n° 1, p. 99-101.

La tendance *Faith and Order* est plus réaliste et contient effectivement des possibilités en vue de l'unité, car elle prend conscience des divergences dogmatiques et en fait état jusqu'à un certain point. Aussi n'est-ce pas dans ses principes directeurs que réside le point faible de sa méthode, mais bien plutôt dans un état de fait : en pratique, en effet, ce ne sont pas des Églises qui se rencontrent pour discuter leurs positions respectives, mais des écoles théologiques ; ce ne sont pas les documents officiels des Églises qui servent de base, mais les conceptions personnelles des divers conférenciers. C'est ce qui explique les médiocres résultats de ce mouvement dans le domaine propre du travail pour l'unité.

L'un comme l'autre, les mouvements *Life and Work* et *Faith and Order*, ont toutefois créé une atmosphère nouvelle d'intérêt et de sympathie réciproques, renversant les barrières et faisant prendre conscience à chacun des réalités du travail œcuménique. Grâce à cela, la tâche que se sont assignés d'autres mouvements, aux méthodes de travail assez différentes, s'en est trouvée facilitée ; un gain positif en faveur de l'unité a donc été réalisé.

Il faut mentionner maintenant une troisième tendance, celle qui préconise en matière unioniste, la méthode « liturgique ». Le *Fellowship* des saints Alban et Serge en est un élément particulièrement représentatif ; il l'a manifesté aux conférences de High Leigh tout spécialement. Le but de ces conférences est de nous révéler les uns aux autres sous notre aspect spécifiquement chrétien ; c'est-à-dire en tant que membres véritables des Églises, et cela par une participation réciproque à la vie liturgique de ces différentes Églises. L'on pense arriver ainsi à découvrir de ce côté une base commune de travail unioniste. Car la liturgie s'élève au-dessus de la tâche sociale de l'Église, et dépasse même son rôle dogmatique pour exprimer sa vie même, tant naturelle que surnaturelle, et nous livrer par

là son essence. C'est en voyant une Église agir dans le domaine qui est proprement le sien, que l'observateur étranger prendra conscience de ce qu'elle est véritablement, c'est-à-dire non de façon spéculative ni par l'intermédiaire de formulaires dogmatiques, mais par le contact direct, intuitif, d'une participation à la vie même de l'Église, dans ce qu'elle a de plus essentiel, dans ses relations avec Dieu, avec la Sainte Trinité, ce qui est bien le propre de la Liturgie. Par cette méthode, un membre de l'Église suédoise, par exemple, atteindra ainsi l'essence même de l'Église orthodoxe, en participant à sa liturgie dans une attitude respectueuse, faite de révérence et d'adoration.

Il y a là un grand fond de vérité, mais encore faut-il souligner que si ce contact liturgique constitue une étape très importance, elle n'en reste pas moins une phase préparatoire : prendre conscience du mystère de la Sainte Trinité par l'intermédiaire d'une Église qui nous est étrangère, et du trésor spirituel que nous a révélé ce contact, créera en nous de la sympathie, de l'amour, de la vénération pour cette Église ; mais, pour bienfaisants que soient des sentiments, ils ne peuvent constituer pour le travail unioniste une base véritable que seules des valeurs dogmatiques peuvent fonder, car en définitive le problème de l'unité reste toujours le problème de la vérité.

* * *

Sans vouloir nier la valeur relative des méthodes que nous venons d'exposer, il s'avère donc nécessaire toutefois d'en inaugurer une nouvelle qui les compléterait en mettant l'accent sur ce que l'on pourrait appeler la tendance « confessionnelle ». Confessionnelle, en effet, car elle se propose, à la fois, de faire exprimer par chaque Église un enseignement propre avec le plus de clarté possible et, réciproquement, de faire découvrir et comprendre à chaque Église

l'enseignement des autres Églises. Seules constitueront donc l'élément de base de ce travail les documents présentant un caractère officiel : actes des conciles, décisions synodales, à l'exclusion par conséquent de tout document émanant de personne privée quelle que soit son autorité.

Grâce à ce travail, bien des malentendus pourront disparaître ; rancœurs anciennes, préjugés accumulés et durcis par les siècles s'évanouiront peu à peu et chacun finira par voir clair dans les positions de son partenaire.

C'est ainsi que l'on constatera, par exemple, qu'il existe une différence réelle entre la notion qu'a l'Église catholique romaine de la justification et la conception que s'en fait l'Église suédoise ; mais l'on verra aussi que cette différence est beaucoup moin accusée et catégorique que ne nous l'ont enseigné les théologiens controversistes des siècles passés. L'accord se fera sur la primauté du Pape quand on aura une idée exacte de ce qu'est l'Église universelle, et d'autre part l'on verra mieux en quoi résident les divergences quand il s'agit de définir cette primauté.

Mettre en lumière les positions théologiques de chaque Église, faire tomber les faux obstacles pour reconnaître et circonscrire les oppositions doctrinales réelles, réduites à leurs justes proportions, c'est là déjà un pas dans la voie de l'unité.

Car aujourd'hui il nous arrive encore trop souvent de discuter des points qui sont moins des problèmes confessionnels que des questions de « protestantisme mutuel ». Il y a dans chaque Église une sorte de protestantisme qui entend protester pour le plaisir de protester, et c'est là la théologie controversiste, celle qui se plait à souligner l'*Eigenart*, l'*Originalität*, l'*Ursprünglichkeit* de chaque point de vue, et qui tend à l'individualisme.

La théologie œcuménique, par contre, partant des documents officiels de chaque confession, s'efforce d'en découvrir la catholicité. C'est dans le caractère catholique d'un

document qu'elle se complait, car catholicité et œcuménicité sont filles d'un même esprit.

* * *

Ce long préambule à notre sujet a voulu faire ressortir ce que présentait de nouveau vis-à-vis des anciennes tendances, la méthode inaugurée à la conférence œcuménique d'Osby au mois d'août de l'année passée (1). Si l'on a insisté quelque peu sur les inconvénients que présente pour un travail unioniste solide un pragmatisme trop aveuglément optimiste ou un individualisme impénitent, c'est qu'ils ont entravé tous les efforts unionistes tentés jusqu'ici. A Osby, nous les avons retrouvés sous des formes diverses et c'est contre eux qu'il faudra lutter pour faire œuvre utile (2).

La méthode « confessionnelle » était donc à la base de la conférence d'Osby (3). L'un des participants la schéma-

(1) Suède méridionale.

(2) Les participants étaient en nombre restreint, et il en devrait toujours être ainsi pour assurer au travail un meilleur rendement. C'étaient du côté catholique romain Mgr B. D. Assrasson, d'Helsingborg (Suède) ; du côté orthodoxe, le R. P. Georges Karmla, Prévôt (Esthonie) et le directeur Michel Hoffman de Viggbyholm (Suède) ; d'autre part, le Rev. C. B. Moss, D.D. d'Abingdon (Angleterre), le Rev. J. N. Cockburn, Prévôt de la Cathédrale d'Édimbourg, l'architecte R. Stevenson (Écosse), les Rev. T. Lissner, Börje Barsöe, Tage Lunn et Hans Justesen (Danemark). Les Rev. Aksel Solbu et O. Saverud (Norvège), le *Cantor* Thorston Stenius de Helsingfors (Finlande) et les prêtres suédois : Lechard Johannesson, D. D., Baron Kjell Barnekow, D. D., Folke Westrup, Sune Larsson, Hans Eriksson, H. Wenemark, Hugo Wilny, Lic. th.

(3) Cette conférence était avant tout de caractère dogmatique « confessionnel », mais l'élément liturgique eut sa place aussi ; spécialement les deux premiers jours, durant lesquels se déroulèrent dans une église comble de magnifiques cérémonies : processions avec croix, chandeliers et bannières ; messes solennelles accompagnées d'un chant choral excellent et varié. Durant la conférence, la prière, l'office, la messe rythmaient chacune de nos journées : De 7 h. 30 à 8 h. 30, l'on vaquait à la prière privée et à la

tisa par une heureuse comparaison géométrique : il traça sur le sol deux cercles tangents qui représentaient les positions respectives de nos Églises l'une vis-à-vis de l'autre. Tout membre de l'une peut, en lui restant loyal, y occuper une position extrême qui correspond sur nos cercles au lieu diamétralement opposé à leur point tangeant ; mais il peut aussi, sans trahir sa confession, occuper un point très voisin du point de contact des deux Églises, voire même ce point commun. Telle est la position unioniste.

Un autre membre de la conférence objecta alors que, pour son compte, il entendait bien rester au centre de son Église, — libre à lui, évidemment d'en rester là ; mais avec justesse, on lui fit remarquer qu'au jour où Dieu, qui a créé et sauvé le monde entier, l'enfermera dans son immense circonférence, le centre en sera précisément ce point de contact de tous les autres cercles qui figurent les différentes Églises. Ce point central où réside Dieu, c'est là la position, le lieu géométrique de l'œcuménisme.

Le but de notre réunion était d'arriver à préciser les points qui nous divisaient et par là de faire ressortir ce que nous avions de commun. Aussi alla-t-on d'emblée à l'essentiel, aux problèmes dogmatiques. A nos deux entretiens quotidiens, divers conférenciers se succédaient. Dès le troisième jour (5 août), on aborda le problème *Foi et Justification*, puis le lendemain, *Grâce et Liturgie* ; enfin le cinquième jour, *Apostolat individuel et Apostolat paroissial.*

Nous ne pouvons évidemment rapporter ici en détail les résultats obtenus, dont la valeur reste encore stricte-

méditation, puis suivaient matines, laudes et la messe de communion dont il faut souligner l'importance. Nos entretiens de trois heures chacun (de 11 h. à 14 h. et de 15 h. à 18 h.) étaient ainsi encadrés par la prière commune et éclairés par la grâce du Christ, que nous recevions dans son Corps et dans son Sang. A 14 h. nous récitions sexte, à 19 h. 30 les vêpres qui étaient suivies d'un sermon et nous terminions notre journée à 20 h. 30 par les complies. On faisait usage, pour l'office et la messe, de la langue suédoise.

ment limitée aux quelques participants de la conférence, mais il s'en dégage pour le travail œcuménique, une conclusion d'une importance capitale : c'est que tout travail, pour être fructueux, doit avant tout être établi à partir des mêmes bases épistémologiques. Car les divers courants de la théologie actuelle supposent des substrats philosophiques très différents. C'est ainsi que la théologie de l'Église danoise, fortement influencée par Karl Barth, n'attribue pas aux concepts la même valeur que la théologie de l'Église catholique romaine ; il peut en résulter de gênants *quiproquos*. Les représentants danois, par exemple, semblaient ne pas pouvoir ni vouloir distinguer la *Fides qua* de la *Fides quae*, et répugnaient à considérer la foi comme un acte intellectuel.

En plus de cette divergence de positions, un autre malentendu provenait de ce que quelques participants se référaient constamment à Luther comme à une autorité officielle. Or Luther n'est pour aucune Église une autorité officielle, car il n'en est aucune qui ait reçu ses *Gesammelte Werke* comme documents confessionnels officiels. Ceci était aggravé d'autre part par ce que l'on appelle dans certains pays la « Renaissance luthérienne », qui crée une autre source de difficulté, et risque d'entraver le travail œcuménique d'aujourd'hui, car elle est une porte ouverte à une nouvelle invasion de l'individualisme. La personnalité de Luther prête en effet à des interprétations bien différentes dont un examen superficiel de la théologie de cette « renaissance » permet de se rendre compte rapidement.

Ces constatations font ressortir encore notre principe de base ; l'on doit avant tout s'en tenir aux documents confessionnels officiels qui eux seuls doivent faire autorité. Alors seulement une progression normale de la conférence sera possible, et l'on parviendra sinon à l'accord complet sur tous les points, du moins à une convergence toujours plus grande.

La conférence se termina en toute simplicité ; on ne rédigea pas de protocole statuant sur les différents points étudiés ; encore moins, évidemment, de rapport officiel, et l'on ne prit pas non plus de résolutions précises pour l'avenir. Nous n'en étions encore qu'à une première expérience dépourvue de tout caractère officiel et les quelques résultats qu'elle nous avait donnés nous suffisaient. Ajoutons même que c'est avec joie que nous avons découvert combien, malgré les apparences, nous étions proches les uns des autres, et combien, sans le vouloir les minimiser, nos divergences étaient de peu d'importance ; il était souvent facile de les remettre à leur véritable place, de délimiter exactement leurs contours et de faire ressortir par là avec d'autant plus de force, tout ce sur quoi nous étions d'accord, tout ce que nous possédions vraiment en commun. Et il y a dans de telles découvertes une joie pleine de gratitude envers la Providence, qui comble ceux qui ont voué le meilleur d'eux-mêmes à la cause de l'Unité.

Nous pensons nous réunir à nouveau l'été, en vue de semblables entretiens. Nous les recommandons ainsi que nous-mêmes, aux prières de nos lecteurs dont nous connaissons la fraternelle sympathie.

GUNNAR ROSENDAL.

Chronique Religieuse.

L'ÉGLISE DE L'UKRAINE OCCIDENTALE.

En décembre 1945 l'Église catholique en Ukraine occidentale commémora le 350e anniversaire de son rattachement à Rome. Avant de reprendre le reportage des épreuves auxquelles cette Église est exposée depuis les prouesses de l'Armée rouge victorieuse, arrêtons-nous quelques instants, en guise d'introduction, à l'encyclique *Orientales omnes*, écrite à cette occasion (1).

Le Saint-Père commence par dire que l'éloignement des Églises orientales de l'unique troupeau a été toujours péniblement senti par les pontifes romains, qui, « nullement poussés par des intérêts humains, mais seulement par la divine charité et par le désir sincère du salut commun » (Léon XIII), les ont invités sans cesse à revenir le plus tôt possible à l'unité abandonnée. Car, ils « savent bien, par expérience, l'abondance des fruits qui résulteront pour le monde chrétien universel, de cette réintégration heureusement effectuée, aussi bien que, d'une façon spéciale, pour les Orientaux eux-mêmes. En effet, de la pleine et parfaite union de tous les chrétiens ne peut dériver qu'une grande croissance du Corps mystique de Jésus-Christ et de chacun de ses membres ». Pie XII dit ensuite, en citant encore Léon XIII, qu'une telle union n'implique aucun abandon de rites ou de coutumes légitimes, aucune suppression du droit ou des privilèges patriarcaux, etc. En attendant l'heureux jour du retour à l'unique bercail de tous les peuples

(1) La *Documentation catholique* du 14 avril 1946 contient une traduction française du texte latin paru dans les *A. A. S.*, t. 38, 1946, p. 33-64.

de l'Orient, le Pape constate avec joie « que de nombreux fils de ces régions, ayant reconnu la Chaire du bienheureux Pierre comme la roche de l'unité catholique, continuent avec une très grande tenacité à défendre et à renforcer cette même unité ». Mentionnant l'événement de l'entrée de l'Église ruthène dans la communion du Siège apostolique, le Saint-Père s'adresse non seulement aux fidèles de cette Église, mais à tous les catholiques du monde : « soit afin qu'ils rendent à Dieu de perpétuelles actions de grâces pour cet insigne bienfait, soit afin qu'ils le supplient avec Nous de vouloir, dans sa bonté, soulager et adoucir les angoisses et anxiétés présentes de ce très cher peuple, de protéger la sainte religion qu'il professe, de maintenir sa constance et de conserver sa foi intacte ». Ensuite est rappelée succinctement mais substantiellement l'histoire de l'union, avec ses vicissitudes « tantôt joyeuses, tantôt bien tristes ». Toute la pénible problématique née de la désunion entre l'Orient et l'Occident chrétiens, y apparaît avec évidence. Mais grands ont été les bienfaits que le peuple ukrainien a tirés de l'union : « En répondant, comme il est juste, à cette question Nous croyons faire chose très opportune et très utile, étant donné surtout que ne manquent pas les adversaires et les négateurs les plus acharnés au sujet de cette union de Brest-Litovsk ». L'encyclique expose comment le Saint-Siège s'est montré toujours désireux de protéger et de garder intacts les rites du pays, malgré les tendances contraires. La nouvelle édition des livres sacrés, pour laquelle on s'est efforcé de redonner aux rites liturgiques leurs formes anciennes et vénérables, en est une nouvelle preuve. Le Saint-Père attire l'attention sur la lettre du 23 février 1595 de Clément VIII, prescrivant que la nomination régulière des évêques suffragants ukrainiens fût confirmée par le métropolite, suivant l'antique discipline de l'Église orientale. Par l'union avec le Siège apostolique la communauté ruthène est insérée

intimement dans la vie catholique de l'Église, vivant de sa vérité, dont elle est éclairée, et participant à sa grâce. Alors « qu'avant le retour à l'unité les frères dissidents eux-mêmes avaient à se plaindre que dans ces régions la sainte religion avait été dévastée », on eut, contre toute prévision humaine, « la chance d'obtenir que non seulement cette unité tant souhaitée surmontât toutes les tempêtes contraires, mais encore qu'elle sortît victorieuse de la lutte, plus vigoureuse et plus forte ». L'activité apostolique et sociale des religieux et des religieuses est tout particulièrement soulignée, ainsi que l'effort déployé par la hiérarchie pour le progrès des sciences sacrées, des études en général, de la presse de tout genre, pour le développement des beaux-arts, etc. Le Saint-Père parle ensuite d'un autre avantage « de non moindre importance et utilité », que le peuple ruthène a retiré de son union avec le Siège apostolique : « l'honneur de posséder une phalange éminente de confesseurs et de martyrs, qui, pour conserver intacte la foi catholique et leur totale fidélité au Pontife romain, n'hésitèrent pas à supporter toutes sortes de misères et à affronter la mort elle-même ». La figure du métropolite André Szeptyckyj est évoquée parmi ceux qui dans les derniers temps ont manifesté « leur fermeté d'âme et leur constance à conserver la foi catholique, à défendre l'Église et sa liberté sacrée ».

La dernière partie de l'encyclique traite de l'état actuel de l'Église ukrainienne. « Dans les circonstances présentes, Notre cœur paternel éprouve une profonde angoisse en voyant une nouvelle et furieuse tempête menacer cette Église. Les renseignements parvenus jusqu'à Nous sont peu nombreux, il est vrai, mais ils suffisent à remplir à juste titre Notre âme de préoccupation et d'anxiété ». Le Pape déplore les motifs politiques qu'on évoque pour justifier les agissements contre les catholiques et désapprouve ex-

plicitement l'attitude du patriarche de Moscou (1). L'histoire ne permet point de se faire des illusions sur les forces destructives qui militent contre l'Église : « Malheureusement les faits que Nous avons rappelés plus haut dans cette lettre, ont profondément et douloureusement affaibli et presque détruit Nos espérances et Notre confiance pour ce qui se rapporte aux régions de la Ruthénie. C'est pourquoi, les moyens humains semblant se révéler impuissants dans de si graves calamités, il ne reste plus, Vénérables Frères, qu'à prier instamment le Dieu très miséricordieux qui « rendra justice aux opprimés et vengera les pauvres » (Ps. 139, 13), afin qu'Il veuille, dans sa bonté, apaiser cette terrible tempête et y mettre enfin un terme ». L'encyclique se termine par une puissante exhortation à la vigilance au milieu des pièges de toutes sortes tendus à la foi et à la fidélité envers l'Église-Mère.

* * *

C'est dans la suite, au mois de mars de l'année dernière, que le grand coup a été fait. Il fut préparé par le « Comité d'initiative pour le passage des grecs-catholiques à l'Orthodoxie » (2), dont deux membres avaient été auparavant sacrés évêques, à Kiev, le 25 février.

Dans le *Journal du Patriarcat de Moscou* (3) on peut lire que le 20 février un groupe de prêtres pour le rattachement à l'Église Orthodoxe russe arriva à Kiev. En vue de leur promotion

(1) Il y est fait allusion à la lettre du Patriarche, alors nouvellement élu, invitant le clergé et les fidèles de l'Église gréco-catholique en Ukraine occidentale à se rattacher à l'Église Orthodoxe russe. On y lit entre autre : « Rompez les liens qui vous lient au Vatican ; par ses méthodes habituelles il vous conduit à l'obscurité et dans la ruine spirituelle ; à présent il veut vous faire tourner le dos au monde entier, en vous armant contre tous ceux qui aiment la liberté ».

(2) Cfr Chronique, 1946, p. 70.

(3) Cfr *JPM.* 1946, N° 4.

épiscopale les prêtres Antoine Pelveckyj et Michel Melnik reçurent la tonsure monastique au monastère des Cryptes. Le premier fut nommé pour les paroisses du diocèse de Stanislavov, l'autre pour celles de Samboro-Drogobyč. La consécration eut lieu à la cathédrale de Vladimir par l'exarque de toute l'Ukraine Jean, assisté des évêques Macaire de Lvov et Tarnopol, et Nestor de Muka ev et Užhorod.

Ce fut le préambule du concile qui s'est tenu ensuite sous la présidence du Dr. Gabriel Kostelnik, dans l'église Saint-Georges à Lvov, le 8 et 9 mars. Selon le même numéro du *Journal* patriarcal, qui est presque entièrement consacré à cet événement, 204 ecclésiastiques et une douzaine de laïcs y assistèrent (1). Furent présents à la première séance les évêques Macaire et Nestor, accompagnés de l'administrateur des affaires de l'Exarchat ukrainien, le protoprêtre Constantin Ružickyj.

Le Dr. Kostelnik, le grand protagoniste du mouvement, a fait une longue conférence à cette occasion, laissant une « forte impression ». Il y est question du « joug » et de l'« orgueil satanique » des papes. « Est-ce que nous continuerons encore maintenant à vivre et à travailler au nom d'un monde romain depuis longtemps passé et étouffé, au lieu de travailler pour la gloire, la gloire, la gloire... à nous ! » — « Une nouvelle époque historique commence — une époque d'épanouissement des races slaves ». — « Dans tous les discours, dit le *Journal*, apparaissait une et même pensée, une et même décision : quitter Rome, retourner à Kiev ».

Voici encore ce qu'a dit le prêtre Joseph Grivnak (p. 9) : « Ce peuple (de Galicie), les papes l'ont mené au Golgotha, et là ils l'ont crucifié. Et tandis que durant la dernière guerre le sang humain coulait à flots, le pape de Rome s'allia à Hitler pour enfermer tous les Russes dans le latinisme. Mais ce fut sans succès ».

---

(1) Le clergé catholique ukrainien comptait environ 2700 prêtres, dont 500 environ étaient déjà en prison, parmi lesquels la plupart des trois cents signataires de la lettre de protestation, que le clergé de l'archidiocèse de Lvov adressa le 11 juillet 1945 à M. Molotov. Cfr *l. c.* p. 68. Selon Paul B. Anderson (dans *LC.* 8 sept. 1946) les 204 prêtres en question auraient été réordonnés par l'exarque Jean de Kiev, à Lvov, en mai de l'année dernière.

Il était naturel que ce *Sobor* en arrive aux quatre résolutions suivantes : 1º Liquider l'Union de 1595 ; 2º Se détacher de Rome ; 3º Retourner « à la foi orthodoxe des ancêtres » ; 4º S'unir à l'Église Orthodoxe russe. — Le 9 mars a eu lieu l'« abjuration des erreurs romaines » et le transfert du pouvoir du « Comité d'initiative » à l'exarque ukrainien, qui fut reconnu être en fait le premier métropolite de Galicie. Tout cela fut scellé par une concélébration liturgique, le dimanche 10 mars.

Significative est la lettre adressée pour la circonstance au patriarche de Moscou, dans laquelle il est de nouveau question du « joug séculaire » et « des prétentions de Rome, auxquelles seulement aujourd'hui, grâce aux grandes victoires de l'Union Soviétique, on peut ouvrir les yeux des frères aveugles ». « Cependant, y lit-on encore, nous n'oublions pas que notre concile est plutôt le début de l'œuvre par nous commencée, que son achèvement. Nous devons encore vaincre beaucoup d'obstacles pour que la sainte Orthodoxie triomphe dans chaque paroisse de notre Église ». La lettre exprime la crainte que chez certains, et surtout parmi les religieux et les religieuses, les racines du passé ne se laissent que difficilement arracher. « Car depuis l'enfance ils ont été aveuglés par la gloire de l'Église romaine ». Un télégramme fut envoyé au patriarche de Constantinople et un autre, où on parle de la « dictature de Rome dans le monde chrétien », au généralissime Joseph Staline, qui est remercié de sa « grande réalisation : la réunion des pays de l'Ukraine ».

On a déclaré à Rome de ne pas avoir été officiellement informé de la décision prise par l'assemblée en question. Les milieux religieux se contentent de rappeler les paroles de l'encyclique *Orientales omnes*, à savoir que tous les membres de l'épiscopat ukrainien catholique avaient été arrêtés par les autorités soviétiques et mis dans l'impossibilité de se prononcer officiellement. Comme l'on sait, l'encyclique a provoqué des attaques de la part de Radio Moscou, ce qui a permis à la presse du Vatican de préciser encore une fois la pensée du Pape sur la liberté religieuse et son désaveu des actes de violence.

L'organe de la *Catholica Unio* a publié un document où le clergé ukrainien catholique fait une déclaration dont voici l'essentiel (1) :

... Le clergé catholique libre d'Ukraine occidentale considère de son devoir de faire connaître au monde ce qui suit, afin qu'on sache ce qui n'aurait pas dû se passer, et dans quelle forme de droit la « décision » du « Grand Concile » de l'Église uniate a été prise.

1. L'Église catholique d'Ukraine se trouve, depuis avril 1945, soumise au régime de la terreur la plus violente, de la part des autorités de police de la NKWD de si triste réputation. Depuis cette date, tous les évêques uniates ont été emprisonnés, le métropolite de Lvov, Mgr Joseph Slipyj, a été assassiné, l'évêque de Stanislavov Mgr Georges Chomyszyn envoyé à la mort, la plupart des dignitaires catholiques arrêtés ou assassinés, de nombreux ecclésiastiques et de fidèles déportés ou torturés à mort (2).

2. De nombreux dignitaires ukrainiens catholiques ont été invités par le commandement de la NKWD à se rendre à une séance d'information, mais depuis lors ils ont complètement disparu de la circulation.

3. ... Toute l'administration de l'Église catholique d'Ukraine, d'après les usages en vigueur dans l'Église catholique, a passé entre les mains d'une administration apostolique, qui ayant pu échapper à toutes les méthodes de terreur employées par la NKWD et sauvegarder ainsi sa totale indépendance, représente la seule autorité canoniquement régulière de l'Église catholique d'Ukraine.

5. Le « Grand Concile » de l'Église uniate est un de ces organes créés par la NKWD, mais qui n'a aucun droit à parler au nom du clergé ukrainien ni en celui des Ukrainiens catholiques...

6. Le clergé ukrainien catholique proteste, au nom des droits

(1) *C. U.* (Fribourg), mars 1946. Le document est daté de ce même mois de mars et porte le nom de Lvov comme lieu de provenance.

(2) Mgr Bučko visiteur apostolique des Ukrainiens en Europe occidentale, a dit lors d'une visite à Londres au mois de janvier dernier, que Mgr Slipyj est très probablement encore en vie. De même pour l'évêque fort âgé de Stanislavov. Cfr *T* 18 janvier 1947. Selon le même journal du 8 et 15 février a eu lieu en mars 1946, à Kiev, le procès des évêques catholiques ruthènes. Accusé d'activité contre-révolutionnaire le métropolite Slipyj aurait été condamné à 8 ans de prison. Mgr Čarneckyj, visiteur apostolique, Mgr Budka, auxiliaire du diocèse de Lvov, et Mgr Latyševskyj, auxiliaire de Stanislavov, chacun à 6 ans.

fondamentaux de l'homme, contre la persécution de l'Église, contre l'assassinat des évêques, prélats et prêtres de l'Église uniate, et contre l'arrestation et les tourments infligés aux catholiques.

7. Le clergé catholique indépendant d'Ukraine se déclare prêt à témoigner au péril de sa vie, de sa fidélité inébranlable à l'Église catholique. Il n'existe pas de méthode de terreur, ni, dans leur cynisme, de système pseudo-démocratique de meeting qui puisse être capable de briser notre fidélité à la foi.

. . . .

Signalons ici que l'Église autocéphale orthodoxe ukrainienne en Allemagne, dans un concile formé de quatre archevêques et cinq évêques, tenu à Esslingen sur le Neckar le 17 mars 1946, a condamné la pression exercée sur les Ukrainiens catholiques, en y voyant une action antichrétienne et à but politique. La situation dans le diocèse de Przemysl semble, selon les dernières nouvelles, particulièrement précaire. Ce diocèse ruthène comptait avant la guerre 640 paroisses, 657 prêtres et 1.159.000 fidèles. Une grande partie du territoire de ce diocèse devint soviétique ; une petite partie avec la ville épiscopale (Przemysl) resta à la Pologne. L'évêque Josaphat Kocylovskyj fut arrêté une première fois le 21 septembre 1945 et tenu en prison pendant quatre mois à Rzeszov. Le 24 janvier 1946 il fut relâché et put retourner à son siège. Mais le 14 mai suivant une délégation russe vint lui proposer de se rendre « volontairement » en Russie. L'évêque répliqua qu'il n'était pas libre de changer de résidence. Le 26 juin on vint le chercher et le déporter avec sa curie et chapitre, malgré ses protestations. Le 27 juin furent arrêtés l'évêque auxiliaire Mgr Lakota et les chanoines Romain Rezytylo, Jean Kuzyra, recteur du séminaire, Nicolas Hrycelak, chancelier de la curie, et Kozlovskyj. On leur demanda de signer une déclaration selon laquelle ils partaient librement pour la Russie. Tous ont refusé de le faire. La résidence des deux évêques et les maisons des chanoines furent saccagées et tous leurs biens

publiquement vendus. Peu de prêtres restent dans le diocèse et les restants sont obligés de vivre en cachette. Les fidèles diminuent. Les déportés sont forcés d'abandonner leurs immeubles à la merci des bandes armées qui ravagent le pays (1). Des Carpathes jusqu'au Vlodzimierz elles pillent et incendient les campagnes où sont semées la terreur et la mort. Les villes seules sont épargnées à cause de la présence des soldats (2). — Le 15 mars 1946 le tribunal militaire soviétique de Lvov a condamné à 10 ans de travaux forcés Mgr Kajetanovič, vicaire général des Arméniens catholiques, accusé de collaboration avec les Allemands. Il est en prison depuis le 26 novembre. Avec lui furent condamnés le chanoine Kwapinsky et le prêtre Romaskan. Partout les prêtres restants sont molestés et publiquement stigmatisés comme « ennemis du peuple ». La Ruthénie subcarpathique a subi les mêmes persécutions, entre autre dans le district de Szerednye. A Beregszasz tous les prêtres ont été arrêtés (3). Mgr Théodore Romža, évêque auxiliaire du diocèse subcarpathique de Munkačevo, a été emprisonné en été dernier. — Dans le diocèse de Stanislavov la résistance à l'oppression semble très forte ; il y aurait un véritable maquis (4). Il ne resterait dans toute la Galicie qu'un petit nombre de religieux se cachant dans les forêts.

Lorsque la Tchécoslovaquie céda à l'URSS la Russie subcarpathique, de nombreux Ukrainiens de rite gréco-catholique quittèrent le pays et trouvèrent une nouvelle demeure dans les provinces sudètes au nord de la Bohême

(1) Jusqu'au 15 juin 1946 les orthodoxes et les gréco-catholiques d'Ukraine à l'ouest de la ligne Curzon ont été transférés vers l'Est : 64.000 de la province de Przemysl, 36.000 de Jaroslav et 30.000 de Ljubačov. Cfr *IKZ*, 1946, n° 4, p. 232.

(2) *SICO* 1 déc. 1946. Dans *The Eastern Churches Quarterly*, 1946, n° 8, on trouvera un récit détaillé de l'arrestation de Mgr Kocylovskyj et de son clergé.

(3) *T* 16 février 1946.

(4) *Ibid.* 13 avril 1946.

et en Moravie (Brno). Mgr Paul Goydič de Prešov a été nommé par le Saint-Siège évêque de tous les catholiques de rite oriental dans le territoire de la Tchécoslovaquie. En conséquence de la déportation de Mgr Werhun, Mgr Nicolas Wojakovskyj a été nommé administrateur apostolique pour les réfugiés ukrainiens en Allemagne. Il est assisté d'un représentant pour chacune des trois zones occupées (1). Pour les nombreux Ukrainiens et Blancs-Russes dans les autres pays de l'Europe le Saint-Siège a désigné comme Visiteur apostolique Mgr Jean Bučko, évêque auxiliaire de Lvov, qui étant en 1939 à Rome n'a pu rentrer depuis en Galicie (2). On estime le nombre des réfugiés ukrainiens, qui refusent de rentrer dans leur pays soviétisé, à 300.000. Le « Concile ukrainien catholique du Canada » a solennellement protesté contre le rapatriement forcé de ces apatrides. Un mémorandum, signé par Mgr Ladyka, exarque apostolique des Ukrainiens du Canada, et adressé au gouvernement canadien, sollicite le droit d'immigration pour une partie de ces réfugiés (3).

Ajoutons encore que même l'Église arménienne catholique, — nous y avons fait allusion plus haut —, n'a pas été épargnée. Lvov était avant l'invasion soviétique le siège de trois archevêques, de rites ruthène, latin et arménien. Aucun d'eux n'est resté. La cathédrale arménienne, le plus belle, avec des fresques de Rosen, a été fermée. C'est de ce sanctuaire que Mgr Kajetanovič, déporté en Sibérie à l'âge de 68 ans, était l'administrateur. Le diocèse compte 5 à 6 mille fidèles, qui subissent le même sort que les Ukrainiens. Toutes les

(1) Le siège épiscopal de Mgr Wojakovskyj est à Munich où l'église Saint-Nicolas est devenue l'église cathédrale du diocèse. Cfr *IKZ* 1946, n° 4.

(2) *SICO* 1 janvier 1947.

(3) *Ibid.* 15 déc. 1946. Selon les données statistiques de 1941 le Canada comptait 305.929 Ukrainiens venus de Galicie et de Subcarpathie. L'exarchat compte 345 paroisses, 85 missions et 115 prêtres, dont 59 séculiers.

églises et chapelles sont fermées et la police poursuit clercs et laïcs (1).

Peut-être tout ce qui précède fera-t-il comprendre un peu mieux l'inquiétude exprimée dans la lettre encyclique, dont nous sommes partis. Transmettre cette inquiétude à un plus grand nombre ne saurait être que pour le bien commun de tous.

Mars 1947. D. TH. S.

ACTUALITÉS.

Eglise catholique. — En ROUMANIE, depuis janvier dernier, Mgr GERALD PATRICK O'HARA est à la tête de la NONCIATURE DE BUCAREST. Le pays compte environ trois millions de catholiques, dont la moitié de RITE BYZANTIN. Le siège métropolitain de ces derniers est vacant depuis déjà deux ans, les trois nominations faites par le Saint-Siège ayant été rejetées par le gouvernement communiste. Ici comme ailleurs, les catholiques de rite byzantin sont l'objet de différentes vexations. Avant la guerre leur situation était tout autre. Ainsi tous leurs évêques étaient *ex officio* membres du sénat, privilège dont parmi les latins jouissait uniquement l'archevêque (2).

URSS. — Le Rev. S. G. Evans, éditeur de *Religion and the People*, a fait le 16 novembre dernier devant la Société Saint-Jean Damascène à Londres, un rapport sur son récent voyage en Russie. Il a été particulièrement frappé par la vitalité de l'ÉGLISE DE L'ARMÉNIE soviétique, où

(1) *T.* 3 août 1946. Sur les 10.000 arméniens catholiques, qui à l'appel adressé aux émigrés sont venus de Syrie et du Levant s'établir en Arménie soviétique, est exercée également une forte pression de rompre avec Rome. C'est ce que le cardinal AGAGIANIAN a relevé dans une lettre pastorale à tous les diocèses de son patriarcat. Cfr *T* 18 janvier 1947.

(2) *T* 1 février 1947.

l'immigration nombreuse des Arméniens de Syrie a produit une importante croissance. Le clergé arménien est bien formé et à la hauteur de sa tâche. Le nouveau catholicos est fort en estime auprès de tous. Depuis un an l'académie d'Etchmiadzin fonctionne et, faute de place, on a dû refuser beaucoup de demandes d'admission.

Dans l'ÉGLISE ORTHODOXE RUSSE le grand problème reste toujours le manque de prêtres. Le diocèse de Leningrad aurait spécialement souffert de la persécution athée dans le passé. On n'y compterait que 300 paroisses, avec une église pour 30.000 habitants. La cathédrale Saint-Isaac n'est pas encore rendue au culte, mais de musée antireligieux elle est devenue un « musée des beaux-arts » (1). L'académie théologique de Leningrad est de nouveau installée au monastère de Saint-Alexandre Nevsky. M. Karpov, président de la commission des affaires de l'Église Orthodoxe, a dit au Rev. S. G. Evans que le gouvernement désire assurer à l'Église la complète liberté à l'intérieur du cadre de la société soviétique. Cela doit signifier que l'Église peut librement organiser son administration centrale et locale ; publier de la littérature religieuse ; former le clergé et posséder tout le nécessaire pour le culte. La commission s'occupe en ce moment de la préparation des NOUVELLES LOIS concernant l'Église Orthodoxe. Les droits juridiques des corporations sont restitués à l'Église, le clergé et les moines ont la dispense du service militaire et les monastères la licence d'exploiter des terres et d'organiser des corporations sur une base communautaire, à l'instar des kolchoz. — Les VIEUX-CROYANTS, avec leur archevêque Irinarque, sont de nou-

(1) Cfr *Le Missionnaire Orthodoxe* (bulgare), nº 1. 1946, p. 290. Tous les objets antireligieux ont été écartés. Il y a peu de temps encore on y trouvait exposés, à côté des restes intacts de S. Théodose de Černigov, des corps d'eskimos conservés par la congélation. Ceux-ci ont été enterrés et les restes du saint ont été restitués à l'Église. Ces reliques très populaires ont déjà attiré de nombreux pèlerins.

veau en possession de leur beau monastère Rogožskij. Pour 3 millions de fidèles ils ne disposent que de cinq évêques et 200 prêtres, avec 300 paroisses. On pense à transférer le siège principal de Belaja Krinica à Moscou.

Le SÉMINAIRE DE THÉOLOGIE de MOSCOU termina l'été dernier sa deuxième année scolaire. A cette occasion le vice-recteur, le professeur Savinskij, fit un rapport dans lequel il traça les efforts de l'Institut pour créer un cadre d'études qui tienne compte des nouvelles conditions, sans faire préjudice à l'enseignement théologique habituel. Il s'agissait d'éviter le danger de l'abstraction académique dans la science théologique, sans pourtant tomber dans un étroit « practicisme » comme préparation au ministère des futurs pasteurs d'âmes. Une grande attention est donnée à la formation personnelle des étudiants, pour qu'ils acquièrent une piété éclairée et un esprit authentiquement pastoral (1). Sur 36 étudiants 18 ont été refusés à la fin de la première année. Un examen d'admission plus difficile a opéré une meilleure sélection dès le début de la seconde année.

Par une ordonnance patriarcale du 31 août 1946 l'Institut de Théologie de Moscou a été divisé en un séminaire et une académie, provisoirement encore sous une seule administration. La nouvelle année scolaire du séminaire commence avec 147 élèves, répartis sur quatre cours. Quant à l'académie, elle a commencé en octobre dernier ses cours avec 14 étudiants, dans son ancienne résidence du monastère de la Sainte Trinité à Sergievo. Les statuts et programmes des académies impériales sont de nouveau suivis (2).

---

(1) *JPM*, nº 7, 1946. D'autres déclarations de ce genre trahissent parfois une certaine tendance à un piétisme anti-intellectualiste, p. ex. le projet de l'inspecteur de l'Académie et du Séminaire, le prof. N. Čepurin ou tel passage dans le discours d'ouverture de l'académie de Léningrad par le patriarche de Moscou (cfr *JPM*, nº 10)

(2) *JPM*, nº 10, 1946.

Le manque de professeurs se fait sentir péniblement. Le recteur actuel et ses collègues sont des hommes âgés, quelques-uns atteignent déjà quatre-vingts ans. On attend du secours de quelques professeurs de l'étranger.

Selon un rapport du métropolite Nicolas de Kruticy, publié à Moscou, la hiérarchie compte actuellement 64 ÉVÊQUES. Vers la fin de 1946 on avait enregistré 90 MONASTÈRES (1). — Le 16 août dernier le patriarche Alexis a reçu l'Ordre du Drapeau rouge ouvrier pour ses services éminents dans l'organisation du travail patriotique durant la guerre.

Ajoutons ici deux citations tirées de la revue *Christianisme Social* où le problème religieux russe apparaît sous un double aspect :

« Aujourd'hui plus que jamais Staline est enclin à prendre au sérieux la liberté personnelle, précisément en tant que liberté de conscience, et à reconnaître l'importance de la religion dans la vie et pour la vie des peuples. C'est ce qui ressort de la déclaration extraordinairement importante sur la religion, faite à Johnson Hewlett, doyen de Canterbury, après la victoire sur l'Allemagne et que le doyen a rapportée en ces termes dans le *News Chronicle* : « La religion ne peut pas être empêchée. On ne peut pas faire taire la conscience. La religion est une affaire de la conscience, et la conscience est libre. L'adoration de Dieu et la religion sont des choses libres » (agence Reuter du 18 juillet 1945)... L'objet le plus caractéristique de l'humanisme soviétique, la libération du travail de toute exploitation et le rétablissement de ce travail et du travailleur dans leur dignité, se trouve toucher au plus près la foi et la vie chrétienne... Ce serait en vérité la tâche de toutes les Églises de tirer de ce fait une leçon, et de se poser en médiatrices entre la conception occidentale de la dignité humaine et la conception orientale de la dignité du travail, contribuant ainsi à l'édification en commun d'un monde où, par amour du Christ, ces aspirations trouveraient toutes deux leur pleine justification » (2).

(1) *LC* 16 février 1947.

(2) FR. LIEB, *Confrontation avec la Russie ou les deux Libertés* dans *Christianisme Social*, n° 4, 1946, p. 293 et suiv.

A ce texte (dont l'auteur a du reste des préjugés assez peu éclairés envers l'attitude « contre-révolutionnaire » de l'Église catholique) nous voulons en joindre un autre, qui parle de la physionomie un peu renfermée et timorée de l'Église russe actuelle en URSS :

« L'Église russe vit libre, spirituellement parlant. Que cette liberté soit liée à une sujétion politique et ne se conçoive que dans le cadre de l'union intime de l'action religieuse et du messianisme panslave, cela apparaît nettement. La réforme de l'Église espérée dans tant de milieux a totalement disparue ; l'orthodoxie stricte est victorieuse. Actuellement il n'est pas exagéré de parler d'un césaropapisme stalinien, mais qu'en sera-t-il de l'avenir ? Qu'en sera-t-il quand auront disparu les derniers représentants de la génération sortie de l'adolescence avec la Révolution ? Qu'en sera-t-il quand il n'y aura plus que cette génération nouvelle pour laquelle l'Église n'est plus rien et à laquelle l'Église n'a rien à dire, puisqu'il en est d'elle comme si elle n'existait pas ? » (1)

Quoi qu'il en soit de ces appréhensions, il n'est pas douteux qu'un certain conformisme, tel qu'il apparaît dans les différents discours et déclarations des autorités ecclésiastiques, affaiblit sensiblement la force du témoignage chrétien de l'Église en Russie.

Mandchourie. — Le patriarche de Moscou a nommé EXARQUE de l'Asie orientale l'archevêque NESTOR de Kamčatka, avec le titre de métropolite de Charbin et Mandchourie, où il est le successeur de Mgr Mélèce, décédé en mars 1946. Comme celui-ci, le nouvel exarque est un grand missionnaire. Il compterait parmi les plus grands prélats russes de ce temps. Il visita en 1938 l'Angleterre, étant un champion du rapprochement anglican-orthodoxe et de la collaboration entre missionnaires. C'est un expert en questions orientales. Gradué de l'Académie théologique de Ka-

(1) J. G. M. HOFFMANN, *Église et Communisme en URSS*, dans *Christianisme social*, nº 1, 1947, p. 48.

zan, il fut sacré évêque de Kamčatka en 1916. Plus tard il dut se réfugier à Charbin et y développa une grande activité, qui s'étendit du Japon à Ceylan, fondant des communautés religieuses, des écoles et des institutions de toutes sortes.

Charbin, le siège métropolitain, où sont sacrés tous les évêques orthodoxes de Mandchourie, de Chine et du Japon, centre de vie ecclésiastique russe en Extrême-Orient, compte aujourd'hui une douzaine de belles églises, trois monastères, un séminaire, une université orthodoxe (Saint Vladimir), des hôpitaux et des écoles. Au début de l'occupation les Japonais se montrèrent favorables envers l'Église russe. N'ayant pas réussi à l'utiliser pour leurs projets, ils inaugurèrent dès 1945 une ère de brutale répression, portée à son comble au moment où ils tentèrent d'imposer l'obligation de placer une image de la déesse Amaterasu dans tous les lieux de culte, en signe de loyauté envers la maison impériale. Feu le métropolite Mélèce repoussa cette exigence. Une pénible lutte s'ensuivit jusqu'au moment où les Japonais abandonnèrent leur projet.

Relations interorthodoxes. — Le *Naroden Pastyr* (organe de l'Union du clergé bulgare) d'octobre dernier (1) contient un article du protoprêtre P. Ikonomov, où celui-ci parle de la nécessité de reviser le statut du Siège patriarcal œcuménique. Bien que l'article ne laisse pas de doute sur sa source d'inspiration, il est cependant significatif de certaines préoccupations actuelles dans le monde orthodoxe. « Le trône patriarcal, y lit-on, n'a jamais été occupé par des hiérarques impartiaux, mais par des hommes qui se sentaient et étaient des évêques grecs de Constantinople plutôt que des patriarches œcuméniques ». L'auteur stipule ensuite les réformes à introduire pour que

(1) Cité par *T* 15 mars 1947.

le patriarcat œcuménique devienne vraiment représentatif de toutes les Églises orthodoxes. Il suggère l'institution d'un synode interorthodoxe. Les patriarches œcuméniques futurs pourraient être grecs, russes, bulgares, roumains, serbes ou polonais. Pour mettre fin aux difficultés du Siège œcuménique avec le gouvernement turc, l'auteur propose son transfert à Moscou...

Relations interconfessionnelles.

Entre Orthodoxes et autres Chrétiens. En 1945 fut fondé à Paris un Comité interorthodoxe d'action oecuménique. Il se propose pour buts : 1) l'affirmation de l'unité du monde orthodoxe : 2) La centralisation des initiatives orthodoxes tendant au rapprochement entre chrétiens ; 3) une information objective sur la vie et l'enseignement de l'Église orthodoxe. Le siège du Comité est au 9 *bis* de la rue Jean-de-Beauvais, Paris 5e, et son secrétaire général est le professeur Pierre Kovalevskij. Jusqu'à présent l'activité du comité a eu pour objet la publication des comptes-rendus des cérémonies Orthodoxes pour l'Octave de l'Unité, lesquelles ont été d'ailleurs à son origine. Tout récemment a paru le premier cahier de l'*Unité orthodoxe*, organe du Comité.

Il comprend 5 chapitres : Buts et activités du Comité : l'Église orthodoxe dans le monde ; l'Église orthodoxe en France ; Adresses des Églises orthodoxes en France ; Bibliographie.

En novembre 1946 l'administration diocésaine des Églises orthodoxes russes en Europe occidentale créait à son tour un comité diocésain pour les relations oecuméniques sous la présidence de l'archimandrite Cassien Bezobrazov avec le professeur L. Zander comme secrétaire. Avec le concours de l'Institut de théologie orthodoxe, le Comité a organisé le 12 février, en guise de participation à la Semaine de l'universelle prière, une cérémonie œcuménique.

Elle commença par un service religieux célébré en langue grecque, au cours duquel le Rme Père Cassien prit la parole pour exalter le rôle de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Jean Chrysostome pour l'unité de l'Église dans la doctrine et dans l'action (1). Suivirent une collation et des discours dont celui de M. Zander sera publié ici même prochainement. Les hôtes non-orthodoxes étaient protestants, anglicans et plusieurs catholiques parmi lesquels notons M. le chanoine Rupp, représentant de l'archevêque de Paris, le Rme Père Dumont, O. P. (qui dit que le travail unioniste était devenu l'âme de notre âme et la vie de notre vie), dom Lambert Beauduin, les RR. PP. Bouyer et Villain.

Une MAISON D'ÉTUDES ORTHODOXES sera créée à OXFORD dans un but unioniste par la munificence de l'archimandrite Nicolas Gibbs ; il aura pour secrétaire le Dr. S. Bolšakov.

Du côté du PATRIARCAT DE MOSCOU on a signalé, en plus des déclarations déjà anciennes du métropolite Nicolas de Kruticy lors de ses visites œcuméniques en 1945 (2), les contacts que l'archevêque Photius d'Orel eut à l'occasion de son récent séjour en France avec des personnalités catholiques :

Il déplora à plusieurs reprises l'ignorance réciproque entre catholiques et orthodoxes, souhaita qu'elle disparaisse bientôt et marqua très nettement la différence essentielle que l'Orthodoxie met entre les catholiques qui ont à ses yeux des sacrements valides, et les anglicans et protestants qui n'en ont pas (3).

Le patriarche Alexis de Moscou lui-même avait demandé en 1945 à l'exarque Stéphane de Bulgarie de lui préparer un mémoire sur le MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE (4); il en a fait aussi tout récemment un point d'examen lors du voyage à Moscou de son exarque à Paris, Mgr Séraphim.

---

(1) L'allocution est donnée en entier dans *Cerkovnyj Věstnik Zapadno-evropejskoj Eparchii*, nº 3.
(2) Chronique 1946, p 395 et *Paix et Liberté* du 6 octobre 1945.
(3) Cfr Les *Nouvelles Russes* du 27 septembre 1946.
(4) *IKZ*, 1946, nº 2.

Celui-ci trouvait en octobre 1946 que la collaboration des chrétiens séparés dans le Mouvement œcuménique pourrait faciliter la bonne entente entre les peuples, non pas parce que l'Église, en tant que telle, interviendrait directement, puisqu'elle est une institution céleste, mais parce que les chrétiens, en étant ce qu'ils devraient être, pourraient améliorer les conditions dans lesquelles ces problèmes seraient débattus (1).

Les *Nouvelles Russes* de Paris du 21 mars relatent les réserves que S. Exc. Mgr BEAUSSART a faites à leur collaborateur au sujet de l'œcuménisme les font siennes et en attribuent de pareilles au patriarche Alexis.

Le métropolite BENJAMIN, exarque patriarcal russe en Amérique, a envoyé une lettre ouverte à S. Exc. Mgr A. Cicognani, délégué apostolique aux État-Unis, signée aussi des deux autres évêques de sa juridiction, pour protester contre des allégations de Mgr FULTON SHEEN, professeur de philosophie à l'Université catholique de Washington, à l'endroit du métropolite Grégoire de Leningrad dont on annonce l'arrivée prochaine là-bas, faisant de lui un « professeur d'athéisme au collège athée soviétique » et l'accusant de chercher à gagner l'Église orthodoxe russe des États-Unis à Staline. Cette lettre que son auteur demande de transmettre à Sa Sainteté le Pape Pie XII, a été envoyée par lui à *LC* qui la publie dans son numéro du 1 mars et la commente ainsi :

La protestation expose très clairement que la double fidélité des Orthodoxes envers leur chef spirituel à Moscou, en Grèce ou à Constantinople, et envers l'État américain, est exactement pareille à la double fidélité des catholiques romains qui affirment si bruyamment que leur fidélité spirituelle envers le Pape n'enlève rien à la loyauté de leur patriotisme américain.

Il semble que l'organe de l'anglo-catholicisme américain ne voit pas dans la situation de l'Église orthodoxe en

(1) *LC* du 10 octobre.

Russie une équivocité que frappe certains catholiques et même certains Orthodoxes.

On trouve dans l'organe du patriarcat œcuménique *Ortodoksia*, une traduction grecque de la conférence du professeur F. DVORNIK faite à Oxford lors de l'Octave 1942, où il traite des problèmes photiens.

MOUVEMENT OECUMÉNIQUE.

Vu le manque de place nous remettons à la fois suivante le plupart des nouvelles. Signalons-en maintenant seulement trois. En février dernier le Comité provisoire du Conseil œcuménique des Églises en formation a envoyé en Proche-Orient orthodoxe de langue grecque (Grèce, Constantinople, Chypre, Antioche, Alexandrie ; Jérusalem n'a pu être atteinte par suite des circonstances politiques) une délégation pour connaître son opinion sur l'adhésion au Conseil et la participation à son assemblée générale de 1948. *SŒPI* a été plutôt réservé sur le résultats de ces contacts tout en les déclarant globalement heureux (1).

Nous avons eu déjà l'occasion de mentionner l'INSTITUT OECUMÉNIQUE de Bossey (Chronique 1946, p. 407). Il en est à sa troisième série de cours. D'après le Dr. Visser't Hooft, les deux premières (la deuxième fut réservée aux théologiens) ont eu pour résultat principal de donner une forte expérience de communauté œcuménique vécue, et d'aguerrir par là les participants à leur tâche première qui est de témoigner œcuméniquement du Christ, chacun dans sa sphère d'activité propre.

A côté de cet avis qu'on peut appeler officiel, il est intéressant d'en citer d'autres :

Celui de JOHN C. BENNETT qui est un des conférenciers de la première série, dans *Christendom* (amér.), hiver 1947.

Il considère l'Institut comme un prolongement permanent des

(1) P. ex. n° 10.

séminaires œcuméniques d'avant-guerre (1), et comme une des premières incarnations du Conseil œcuménique. Il est un symbole des plus efficaces de la nouvelle phase œcuménique de l'Église. Écrivant pour des Américains, l'A. se demande si l'Institut ne risque pas de devenir un lieu de propagande pour le type européen de théologie. Mais si la théologie est différente en Europe et en Amérique, celles-ci ont une façon commune de voir la tâche de l'Église et la responsabilité des chrétiens dans le monde. C'est ce dernier point qui est central à Bossey.

ALICE LEQUEUX a suivi la première série de cours et donné ses impressions dans le *Christianisme social*, nº 3, 1947.

Ce fut moins l'enseignement, d'ailleurs plus protestant qu'œcuménique, que les contacts personnels avec d'autres chrétiens, parfois anciens ennemis qui impressionnèrent. Le côté spirituel, lui, était plutôt négligé. L'A. conclut : « Bref, ce premier Bossey ne fut pas une réussite ; il fut mieux que cela : un aiguillon, une ouverture d'horizon, un vrai bain dans le Saint-Esprit, une souffrance parfois ; une amitié toujours et pour toujours, si nous restons liés par la prière et si, membres de l'Église universelle, nous recevons en retour de cette Église universelle la sympathie qu'elle doit à tout germe nouveau dont on ne boira le vin que dans le Royaume de Dieu » (p. 159).

L'Institut, entre les séries de cours, est le siège de conférences d'études préparatoires à l'assemblée générale du Conseil œcuménique. La Bible y joue le rôle principal comme « Livre de l'Église militante » (2).

La WILLIAM HENRY HOOVER LECTURESHIP ON CHRISTIAN UNITY a été inauguré en novembre dernier par le Dr ANGUS DUN, évêque anglican de Washington. Il prit pour sujet : *The Struggle of the Church to be the Church*. Cette fondation est la seule proprement œcuménique qui existe à l'heure actuelle ; elle est accessible à des représentants de toutes les confessions chrétiennes, et sera, nous dit-on, une contribution américaine importante pour la pensée œcuménique.

Avril 1947.

(1) Cfr Chronique de 1939, p. 243 p. ex.
(2) Cfr *SŒPI*, nº 1, 2, 7, 8.

Notes et Documents.

Vingt ans après les Conversations de Malines.

Nous sommes heureux de signaler ici à l'attention de nos lecteurs le fascicule spécial de la revue *Catholicité*, consacré tout entier aux Conversations de Malines. Ce fascicule de 55 pages (30 fr. fr. aux éditions *Catholicité*, 11, rue des Frères Vaillants, Lille) paraît à l'occasion de l'Octave de l'Union, juste vingt ans après la mort du cardinal Mercier dans la clinique de la rue des Cendres à Bruxelles, où Lord Halifax était venu tout exprès d'Angleterre pour lui dire un dernier adieu. L'abbé R. Kothen, l'auteur de cette attachante étude, refait, sur les documents connus déjà, tout l'historique des Conversations de Malines et montre leur importance unique au point de vue unioniste et œcuménique ; on peut dire qu'elles ont donné le branle à tout le mouvement de reconcentration des forces chrétiennes contre l'athéisme destructeur de notre civilisation. Après une courte introduction l'auteur de cet exposé traite : 1) de l'historique et du sujet des Conversations ; 2) des Conversations de Malines et des catholiques anglais ; 3) des Conversations et du Rapprochement d'aujourd'hui. Cet exposé est une réponse directe et pertinente au dernier chapitre de la biographie du cardinal Bourne écrite durant la guerre par M. E. Oldmeadow, ancien rédacteur du *Tablet*, dans laquelle il se livre à des attaques injustifiées contre la personne du cardinal Mercier, celle de Lord Halifax et celle de dom Lambert Beauduin. Nous avons répondu à cette publication au T. XIX d'*Irénikon*, p. 214 ; la brochure vient en tous points corroborer ce que nous avons écrit dans ces lignes.

D. T. B.

La Société Saint Jean Damascène.

Le 8 novembre 1941, le regretté chanoine Oliver Quick, professeur de théologie à l'Université d'Oxford, le Dr. Serge Bolshakoff, le R. P. Victor White O. P., l'archimandrite Nicolas Gibbs et M. D. Martynovski fondaient à Oxford la *Société Saint Jean Damascène*.

Cette société, d'après ses statuts, est un cercle de savants qui

s'intéressent à l'Orient chrétien et à ses relations avec l'Occident. Le nombre de ses membres est fixé à vingt. Quatre d'entre eux, membres honoraires, sont des prélats. Les seize autres sont des savants ou des théologiens qui résident tous à Oxford, où la société se réunit une ou deux fois par trimestre. Jusqu'à présent toutes les réunions se sont tenues à *Christ Church House* parce que son président, son secrétaire et plusieurs de ses membres appartiennent à ce collège. *Christ Church*, illustre collège d'Oxford, fut fondé par le cardinal Wolsley et restauré par Henry VIII en 1540 ; il s'honore d'avoir compté parmi ses membres le philosophe Locke, W. Penn, le célèbre quaker qui donna son nom à la Pennsylvanie, John Wesley, le père du méthodisme, enfin le Dr. Pusey, le grand tractarien, et d'avoir donné à la Grande Bretagne cinq premiers ministres en un siècle.

C'est le 2 décembre 1941 que la société Saint Jean Damascène se réunit pour la première fois ; elle était alors présidée par le Dr. Quick. Le Dr. Bolshakoff, secrétaire de la Société, donna la première conférence : *La notion d'Église chez Khomyakov et Moehler* qu'il devait développer par la suite dans un ouvrage, *The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomynkov and Moehler* (1).

Depuis lors, bon nombre de théologiens et de savants ont donné des conférences à la Société. Notons parmi les plus remarquables celle du défunt ARCHEVÊQUE DE CANTORBÉRY, *La Théologie de la grâce et de la liberté en Orient et en Occident* ; celle de Mgr GERMANOS DE THYATIRE, *Les Études théologiques dans l'Église grecque* ; de Mgr TIRAN NERSOYAN, *L'histoire et la doctrine de l'Église arménienne* ; de M. L'ABBÉ DVORNIK de Prague, *La rupture définitive de* 1054 *entre Rome et Byzance* ; du PRINCE D. OBOLENSKY, *Les Bogomiles* ; du Prof. VELLAS, *L'Étude de l'Ancien Testament dans l'Église grecque* ; du Dr. LAMPERT, *La Sophiologie* ; de D. B. WINSLOW O. S. B., enfin, *L'Église orthodoxe et la réunion* etc.

En 1944, le chanoine Léonard Hodgson, le nouveau professeur de théologie d'Oxford succédait à la présidence de la Société en remplacement du chanoine Oliver Quick, décédé le 21 janvier. La société qui se limitait encore à ses cinq fondateurs a élu par la suite, en plus du Dr. Temple et de Mgr Germanos de Thyatire,

(1) S. P. C. K., Londres 1946, XIV-334 p. Précédé d'une introduction de feu le Dr. W. Temple, archevêque de Cantorbéry et d'une lettre d'approbation de Mgr Germanos de Thyatire, exarque du patriarcat œcuménique à Londres, tous deux membres de la société depuis 1944. Cfr plus bas p. 234.

Sir David Ross, Prévôt d'Oriel, le T. Rév. John Lowe, doyen de *Christ Church*, le Chanoine R. C. Mortimer, professeur de théologie morale, le R. P. G. Matthew, O. P., le Dr. Jalland et quelques autres. La société ne comptait alors que quatorze membres. Quelques-uns d'entre eux, obligés de quitter Oxford, durent, en vertu des statuts, quitter aussi la société. C'est pourquoi en 1945, trois nouveaux membres furent élus : Le Rév. H. Carpenter, Warden de *Keble College*, le Rév. P. Milburn, Fellow de *Worcester College* et le Prof. Dawkins, byzantiniste bien connu.

A la suite de la réunion du 23 mars dernier, la société a été élargie. Elle comprend désormais une section de membres correspondants. Leur nombre a été fixé à 20 et aucune résidence déterminée ne leur est imposée. Ils ont la faculté de donner des conférences à la Société mais peuvent également organiser des réunions dans leurs propres résidences. Parmi eux, le prince D. Obolensky, Fellow de *Trinity College* à Cambridge, et le Rév. A. Oakley secrétaire général de l'*Anglican and Eastern Churches Association* ont été élus les premiers.

La première réunion de la société en dehors d'Oxford fut tenue à Londres le 1er juin dernier. Le Président et le Secrétaire y étaient venus et le Rév. A. Oakey a donné une conférence remarquable sur *Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe d'aujourd'hui*. Chapelain depuis plusieurs années de l'ambassade britannique en Turquie, M. Oakley possède parfaitement son sujet et une discussion fort intéressante a suivi la conférence. Parmi ceux qui étaient présents à la réunion, on a remarqué les évêques anglicans de Londres et de Gibraltar, l'archimandrite Nicolas Gibbs, l'archiprêtre Nikolitch de l'Église Serbe, Mgr Snork Kalustian de l'Église arménienne, M. Harold Macmillan, membre du parlement, ancien ministre, M. Pallis, Directeur de l'Office grec d'Information, le Dr. Gabrilovitch, ancien Ministre Yougoslave, le directeur du *Church Times*, celui du *Guardian*, du *Speaker*, du *Fleet Street Letter* etc.

La localisation de la société à Oxford et la multitude d'occupations de chacun de ses membres sur place obligeront, le moment venu, à créer soit à Londres, soit en général où l'opportunité s'en fera sentir, de nouvelles sociétés *Saint Jean Damascène* basées sur les mêmes statuts et fédérées à la société d'Oxford tout en gardant une indépendance.

La *Société Saint Jean Damascène* est une société savante qui croit que la science a le devoir de poursuivre la vérité ; elle est donc l'instrument le plus propre à aider les chrétiens orientaux et occiden-

taux à se comprendre réciproquement et à coopérer. Mais la société ne s'occupe pas directement de promouvoir l'union des Églises, laissant ce travail aux diverses hiérarchies, aux ordres religieux et en général aux diverses sociétés compétentes en la matière.

Ceux qui s'intéresseraient à la Société peuvent s'adresser à son secrétaire le Dr. S. Boshakoff, Christ Church, Oxford, Angleterre,

S. B., Juillet 1946.

Quelques indications bibliographiques

Devant l'impossibilité actuelle de reprendre le *Bulletin d'Irénikon* nous donnons un court relevé de publications importantes au point de vue œcuménique et ne pouvant paraître dans la *Bibliographie.*

EDWARD R. HARDY jr. — *Orthodox Statements on Anglican Orders.* New York, Morehouse, 1946.

K. GUGGISBERG. — *Die Römisch-katholische Kirche.* Eine Einführung und Quellensammlung. Zurich, Zwingli Verlag, 1946, 358 p.

W. L. SPERRY (Ed.). — *Religion and Our Divided Denominations.* Religion in Post War World. Harvard University Press.

William Temple. An Estimate and an Appreciation. Londres, J. Clarke.

A. H. ARMSTRONG. — *The Prospect of Reunion in the West.* Eastern Churches Quarterly, 1947, nº 1, p. 20-27.

J. GONSETTE, S. J. — *Regards sur l'anglicanisme contemporain.* Nouvelle Revue théologique, 1947, nº 2, 151-165.

J. L. MONKS. — *Relations between Anglicans and Orthodox.* Their Theological Development. Theological Studies, septembre 1946.

A. PAUL. — *L'évolution de l'œcuménisme.* Foi et Vie, nº 7, 1946.

D. DE ROUGEMONT. — *Fédéralisme et œcuménisme.* Foi et Vie, nº 6, 1946.

S. TYSZKIEWICZ. — *Adaptation doctrinale et unionisme oriental.* Unitas, nº 4, 1946, 15-30.

W. A. VISSER'T HOOFT. — *Christ Himself the Author of Unity,* Christendom (Am.), Autumn, 1946.

G. DE VRIES. — *Il Problema dell'Unione delle Chiese Orientali.* Unitas, nº 2, 1946, 21-32.

Bibliographie.

DOCTRINE

André Hayen S. J. — L'Intentionnel dans la philosophie de Saint Thomas. Préface du R. P. J. Maréchal. (Museum Lessianum, sect. philos., 25). Bruxelles, Édition universelle, 1942 ; in-8, 318 p.

L'A. veut faire ici avant tout œuvre historique. La 1re partie expose le cadre historique et doctrinal dans lequel vient s'insérer la théorie de l'*intentionnel*. La 2e partie est une étude proprement dite de la conception de l'intentionnel chez saint Thomas. En 3e lieu, sont groupés les résultats de l'enquête analytique, et dégagés les grands traits d'une métaphysique de l'intentionnel et de l'être. La métaphysique thomiste serait essentiellement une métaphysique de l'intentionnalité de l'être (p. 227). Aucune créature n'apparaît dépourvue d'intentionnalité c'est-à-dire de cette perfection qui l'entraîne au delà d'elle-même ; il y a une orientation universelle vers la perfection de l'*idée*, une « humble intentionnalité cosmologique », comme l'appelle le P. Maréchal dans sa préface. Les plus aristotéliciens d'entre les maîtres médiévaux, ainsi que le remarque encore ce dernier, redoutaient moins que nous d'emprunter quelque chose à la « sagesse » platonicienne, « si constamment soucieuse du mouvement ascensionel des êtres » (p. 11). De sorte que, selon le P. Hayen, l'attitude philosophique de saint Thomas ne se caractériserait pas par une option pour la métaphysique d'Aristote contre celle de Platon. « L'innovation véritable de saint Thomas se trouverait dans son option en faveur de la *noétique* aristotélicienne, pour opérer la grande conciliation, tentée par le docteur angélique comme par les plus grands de ses contemporains, entre le réalisme métaphysique du Lycée et la métaphysique de la participation de l'Académie » (p. 69). Des conséquences importantes découlent de là pour une meilleure compréhension de la doctrine de l'analogie, dont la « signification séparatrice » et la « signification unitive » s'incluent essentiellement dans la pensée de saint Thomas (p. 103). Quant à la transcendance divine, elle est tout autre chose qu'*extériorité*. « La métaphysique thomiste de l'analogie et de la participation poserait en thèse fondamentale que la présence créatrice de Dieu à sa créature est intrinsèquement constitutive de cette créature » (p. 101). — Ce beau travail, dont on aura peut-être compris l'intérêt par ce qui précède, doit servir, dans l'intention de l'A., d'introduction à un autre ouvrage où sera présentée pour elle-même, indépendemment des contingences historiques, l'authentique philosophie de l'esprit que constitue la doctrine de l'intention et de la participation (p. 24). D. T. S.

Josef Santeler S. J. — Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin. (Philosophie und Grenzwissenschaften, VII, 2-4). Innsbruck, Rauch, 1939 ; in-8, 274 p.

L'A. établit ici une critique de la théorie thomiste de la connaissance, formulée principalement en deux objections : 1° La matière ayant été créée par Dieu, l'irréductibilité réciproque de la matière et de l'esprit est un faux principe, un résidu injustifiable du Platonisme ; 2° En fonction de ce principe et de la théorie platonicienne de la participation, saint Thomas enseigne la pure passivité de l'intelligence et introduit un élément actif réellement distinct d'elle, l'intellect actif. Là où saint Thomas parle cependant d'une activité de l'intellect possible, l'A. voit triompher le bon sens, « der gesunde Hausverstand » (p. 62) du S. Docteur sur ses préjugés métaphysiques. Sans nous arrêter au premier point (où apparaît une conception si peu métaphysique de la matière cfr p. ex. p. 62, où l'on confond « matériel » et « corporel »), disons ici, pour ce qui concerne le second, que l'intellect possible est pure passivité et réceptivité par rapport aux *species* qu'il reçoit, mais en elles l'intellect possible connaît l'objet en prononçant son « verbe » (diction). Cela est acte, mais acte immanent, contemplatif (non dans le sens d'immobilité, mais d'activité la plus élevée de l'âme). L'immatérialité et l'immanence telles qu'elles figurent comme notions fondamentales de la gnoséologie thomiste ne sont pas en désaccord avec les paroles de la Genèse : « Et il vit que tout ce qu'il avait fait était bon », paroles par lesquelles l'A. termine son étude, mais que nous ne voudrions pas lui appliquer à lui-même sans de grandes restrictions. D. T. S.

The Study of Theology — prepared under the Direction of Kenneth E. Kirk, Lord Bishop of Oxford. Londres, Hodder et Stoughton, 1939 ; in-8, 484 p., 15 sh.

En quelques mois le volume a eu une seconde édition. Le but qu'il poursuivait répondait à un besoin et y répond encore : on se proposait de donner à un laïc cultivé, mais encore insuffisamment au point de vue religieux, une espèce de *Baedeker* (sic !) des problèmes religieux modernes contenant leur solutions essentielles. Le choix de la problématique et des collaborateurs revient au Dr. Kirk, grand spécialiste de *symposia* théologiques. Au point de vue confessionnel, on a été plutôt éclectique : un catholique, deux non-conformistes, parmi une majorité d'anglicans.

Voici le sommaire : N. P. Williams : *What is Theology ?* ; E. O. James : *Comparative Religion* ; M. C. d'Arcy : *The Philosophy of Religion* ; L. W. Grensted : *The Psychology of Religion* ; Herbert Danby : *The Old Testament* ; C. H. Dodd : *The New Testament* ; H. L. Goudge : *Symbolic Theology* ; N. Micklem : *The History of Christian Doctrine* ; A. Hamilton Thompson : *Ecclesiastical History* ; Kenneth E. Kirk : *Moral Theology* ; E. C. Ratcliff : *Christian Worship and Liturgy.* Les contributions les mieux documentées, comparables à des articles de dictionnaires, sont ceux

de E. C. Ratcliff et A. H. Thompson. L'exposé du Dr. Dodd est très concis, lucide et achevé et, en somme, acceptable pour un catholique. Un non-anglican cherchera et trouvera le caractère propre de la théologie anglicane dans l'introduction de feu le Dr. Williams : il expose avec talent l'« orthodoxie critique » du théologien positif et « le réalisme modéré » du systématique ; la remarque est très juste, qu'à part la théologie de K. Barth, le monde théologique contemporain ne connaît plus de *Sommes*. Le lecteur catholique lira avec une curiosité parfois amusée la section sur la théologie morale. Réussira-t-elle à réaliser l'intention de l'A. et à répondre aux difficultés pratiques des étudiants en leur servant les *principes* (« la théologie morale fondamentale »), parfois avec humour mais en embrouillant presque toujours ce qui avait été précédemment distingué par lui et par d'autres (auteurs catholiques surtout) ? L'A. eut gagné peut-être à s'inspirer davantage du « modern writer of high standing » (p. 376) qu'est pour lui A. Tanquerey. Un unioniste enfin trouvera intérêt à lire la dissertation de feu le Dr. Goudge comparant la symbolique orientale et occidentale, et faisant sur le *Filioque* un *mea culpa* de celle-ci envers celle-là.

L'ensemble théologique proposé dans le volume est très instructif même pour quelqu'un de plus spécialisé qu'un « laïc cultivé ». Il faut en féliciter les auteurs et l'éditeur. D. C. L.

Roger Aubert. — Le Problème de l'Acte de Foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes. (Univers. cath. Lovan., Diss. in Fac. Theol., Ser. II, 36). Louvain, Warny, 1945 ; in-8, 604 p.

Cet ouvrage a un double mérite. Tout d'abord, il s'attache à un problème extrêmement vital, passionnant, qui a remué plusieurs générations de théologiens depuis un demi-siècle, et qui reste une des questions les plus élevées et les plus attrayantes de la théologie contemporaine ; celle qui peut-être en est, d'une certaine manière, le nœud. A ce point de vue, cette thèse pour l'obtention du magistère lovanien nous change un peu des dissertations lourdes et souvent étrangères aux préoccupations générales que les professeurs spécialistes font faire à leurs élèves. Deuxièmement, il est vraiment bien fait, intelligemment divisé, bien aéré en même temps que dense et complet. L'A. s'est prudemment abstenu de trancher trop nettement dans les débats. Il se sentira peut-être, après de nombreuses années d'enseignement, à même de nous donner, des problèmes exposés, une synthèse totalisante. En tous cas, dans le présent ouvrage, l'information est exhaustive, et le matériel a été pleinement maîtrisé. — Voici le plan de l'ouvrage : *Ire partie* (préliminaire en somme) : *La doctrine de l'Église sur la Foi* (Écriture et Pères ; traité de la foi d'après saint Thomas, placé ici en raison de son importance ; magistère ecclésiastique jusqu'au concile du Vatican ; Constitution Vaticane *Dei Filius*)(200 p.). *2e partie* : *Vers une élaboration spéculative*, état de la question (théologiens scolastiques aux environs de 1900 ; controverses immanentistes ; essai d'adaptation scolastique (Gardeil) ; école de Rousselot ; influence de Max Scheler ; tour d'horizon

contemporain, à la rencontre de l'existentialisme). 3e *partie* : *Perspectives d'avenir* : les médiévaux et les modernes (métaphysisme-psychologisme communauté-individu, adhésion-acceptation) ; Qu'est ce que croire ? (âme, esprit, *visio inchoata*) ; perception du motif de foi ; intelligence, volonté, grâce. — Toutes les écoles, toutes les tendances — y comprises celles qui se sont manifestées pendant que l'ouvrage était à la composition — sont étudiées, et sous-pesées avec discrétion et nuances. A ce seul point de vue, cet ouvrage constitue un répertoire . — S'il nous fallait porter un jugement sur les « perspectives d'avenir », nous dirions volontiers que les théologiens qui ont mis l'accent sur l'importance de la *visio inchoata* nous paraissent le mieux aller au devant de ce qu'il y a de plus profond dans la théologie traditionnelle au sujet de la foi théologale, avant qu'elle ait subi tout gauchissement intellectualiste ou individualiste. C'est par là, croyons-nous, que les modernes rejoindront le mieux la *substantia rerum sperandarum* de l'Écriture, qui fut le fondement de la considération théologique des anciens. Encore faut-il faire entrer dans cette *visio*, non pas seulement l'essence divine pure, comme on le fait trop souvent, mais *tous les mystères*.

D. O. R.

José de Wolf S. J. — La justification de la Foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot. (Museum Lessianum, sect. théol., 42). Bruxelles, Édition universelle, 1946 ; in-8, 124 p.

L'explication du P. Rousselot concernant l'acte de foi et l'importance qu'il accorde au *lumen fidei* s'insère beaucoup plus dans les perspectives d'un thomisme renouvelé par certaines données ressortissant à la philosophie moderne que dans celle du thomisme pur. C'est ce qui explique les différences que l'A. veut établir entre saint Thomas, et le grand théologien jésuite, et personne ne les niera. Mais toute la question est de savoir dans quelle mesure le thomisme peut être renouvelé de cette manière sans être altéré, et apporter ainsi ses lumières à la pensée moderne. S'il faut nier toute « renaissance », nous sommes définitivement rivés au passé. C'est une joie, au contraire, pour le théologien qui aime à penser « de son temps », de se sentir en accord foncier avec certains jalons de la doctrine des grands maîtres. Et c'est bien dans ce sens que le P. Rousselot s'est appuyé sur saint Thomas.

D. O. R.

Serge Boulgakov. — La Sagesse Divine et la Théanthropie. I. Du Verbe Incarné. (*Agnus Dei*) ; 1943, 382 p. **II. Le Paraclet,** 1946, 387 p. (Collection « Les Religions », 2 et 3.) Trad. du russe par Constantin Andronikof. Paris, Aubier ; in-8.

La collection « Les Religions », inaugurée par l'*Erôs et Agapé* de A. Nygren (*Cfr Irén.* 18 (1925) 93 *suiv.*), se poursuit avec les deux premières parties de la monumentale trilogie de B. dont les originaux russes ont été recensés ici-même (1936, 184 et 1938, 297). — Si l'œuvre de Nygren

s'imposait au lecteur de langue française moins par l'originalité de sa méthode que par celle de son application, l'œuvre de B., paraissant la première fois en traduction française, un peu prétentieuse du reste, se signale par l'insolite de sa méthode, propre au genre hybride qu'est la philosophie religieuse. Elle risque par là de ne satisfaire, dans le public français ni le philosophe, qui y trouvera trop de religion, ni le théologien qui n'y rencontrera pas un approfondissement déductif du donné révélé, mais un ensemble d'hypothèses qui sont élaborées à l'aide d'une pensée puissante teintée d'idéalisme allemand, et qui sont établies, après coup, sur une mince base traditionnelle (la section patristique omise, sans trop d'inconvénient dans le premier tome, se trouve dans le second ; par contre le premier contient une utile notice biographique). L'hypothèse fondamentale, fruit de l'intuition principale de toute la vie de B., est la *Sophia* qui unit *réellement*, concrètement, le monde divin au monde créé et aboutira au pan-en-théisme (Dieu en toutes choses) annoncé par saint Paul. Il en résulte pour chaque tome, d'abord des spéculations sur les relations du Père, du Fils et du Saint-Esprit avec la *Sophia* en Dieu, lesquelles prétendent édifier une nouvelle triadologie basée non pas sur des rapports d'*origine*, mais sur ceux de *révélation*, ce qui aurait l'avantage d'éliminer le « faux problème » du *Filioque* et de donner la vraie solution des relations entre le Fils et le Saint Esprit ; ensuite dans chaque tome est exposé, d'une manière qui prête beaucoup moins à caution que la précédente, le rôle des hypostases divines dans la *Sophia* créée, aussi bien dans sa création, que dans sa rédemption. On trouve ici de belles choses. Un théologien peu familier de la tradition théologique orientale et de la philosophie religieuse russe, pourra en plus de ces hypothèses, puiser dans ces volumes des notions traditionnelles à l'une et à l'autre, p. ex. : la procession du Saint-Esprit n'est pas dans l'essence divine, une *espèce* du genre « procession » dont la filiation du Verbe est une autre, mais un processus divin absolument *sui generis* ; ensuite, l'unité des hypostases divines se fait dans la monarchie du Père ; la Théanthropie (pourquoi ne pas dire le « Théandrisme », terme déjà un peu reçu ?) est une catégorie éternelle dont l'Homme-Dieu n'est que la parfaite manifestation ; le monodualisme de l'être créé et incréé au lieu de l'*analogie*, etc.

J'espère que ces quelques réflexions piqueront la curiosité des lecteurs et, entre autres, leur feront souhaiter la traduction du troisième tome de l'ouvrage, le plus mûr, au point d'avoir été posthume même dans son original russe. D. C. L

The Epistles of S. Clement of Rome and St. Ignatius of Antioch. Translated by J. A. Kleist S. J. (Ancient Christian Writers, ed. by J. Quasten and J. C. Plumpe, I). Westminster (Maryland), The Newman Bookshop, 1946 ; in-8, X-162 p., 2,50 dl.

St. Augustine. — The First Catechetical Instruction. Translated by J. P. Christopher. (Même coll., 2). Ibid., 1946 ; in-8, 170 p., 2,50 dl.

Ce nous est un très vif plaisir que de présenter à nos lecteurs cette collection américaine *The Works of the Fathers in translation*, en constatant une fois de plus cet effort magnifique de retour aux sources et en particulier aux Pères, qui est un des traits majeurs de la théologie contemporaine. Il s'agit en effet ici d'une série de traductions introduites et annotées par des spécialistes d'Amérique, d'Angleterre, d'Irlande, d'Australie. Les éditeurs espèrent être en mesure d'offrir les textes orientaux trop négligés dans le passé, arméniens, arabes, syriaques, coptes, jusqu'ici inédits en anglais ou récemment découverts. La nouvelle collection concilie la précision théologique de la traduction et les exigences du lecteur moderne .

Le premier de ces textes, publié par J. A. Kleist S. J., érudit déjà connu dans les sciences scripturaires et patristiques, spécialiste du grec de la koinè, comporte les épitres des saints Clément romain et Ignace d'Antioche. — Le second, traduit par J. P. Christopher, est la reprise d'un ouvrage déjà paru, mais qui recevra ici une audience plus large. Cette édition de la 1re instruction catéchétique de saint Augustin a été signalée comme la meilleure traduction anglaise de ce traité de choix. D. H. M.

Jean Levie S. J. — Sous les yeux de l'Incroyant. (Museum Lessianum, sect. théol. 40). Bruxelles, Édition universelle, 1944 ; in-8, 288 p.

Nous nous trouvons ici en présence d'un ouvrage qui rompt délibérément avec l'apologétique traditionnelle, et qui, pour cette raison, s'est attiré quelques remontrances de théologiens — plutôt attardés, il est vrai. Il est écrit avec audace et une très grande vigueur de pensée. Les « vraies » objections contre la religion, celles qui viennent du dedans, sont exposées avec toute l'acuité que peuvent souhaiter les incroyants eux-mêmes. *Bien penser pour bien croire* : les raisons de la foi, l'intelligence en quête de la foi ; *Croire pour bien penser*, tels sont les chapitres qui concernent la sincérité intellectuelle de l'homme devant la foi, et l'invitent à la soumission ; c'est l'objet de la 1re partie. La 2e, *Pensée incroyante et pensée chrétienne*, réalise un effort absolument nouveau pour une compréhension de l'incrédule, et met à nu les difficultés d'une intelligence moderne — déformée pourrait-on dire par l'esprit moderne — devant les vérités à croire. Près de 30 pages sont consacrées à la défection d'Alfred Loisy, dont toute l'histoire est racontée. C'est là un indice des préoccupations de l'A. : les « croyants » qui n'ont pas ou n'ont plus la foi. La 3e partie est intitulée *Vérités divines et étroitesses humaines*, et traite des difficultés que l'homme d'aujourd'hui rencontre dans son contact avec l'Église. Un épilogue *Je crois en Jésus-Christ* résume l'essentiel de l'ouvrage. On peut lui reprocher peut-être — à tout l'ouvrage et à son résumé — un intellectualisme un peu forcé. Parmi les motifs « Je crois en Jésus-Christ parce que... » ne figure pas assez la déclaration de saint Pierre *Tu es Christus Filius Dei vivi*, qui vient, non de la chair et du sang, mais du Père qui nous attire, ce qui est bien, en définitive, la vraie raison de notre croyance. D. O. R.

Henri de Lubac. — Le fondement théologique des missions. (La sphère et la Croix). Paris, éd. du Seuil, 1946 ; in-12, 108 p.

Jean Daniélou. — Le mystère du salut des nations. (Même coll.). Ibid., 1946 ; 150 p.

Ces deux petites plaquettes, qui appartiennent à la nouvelle collection *La Sphère et la Croix* dont le but est de montrer « l'insertion du christianisme dans les grandes civilisations et cultures des pays de missions » et de définir les traits « d'une spiritualité et d'une théologie proprement missionnaire », font faire à la théorie missiologique un progrès inattendu, un bond. D'emblée, le problème chrétien des missions est situé au plus haut point de la théologie, grâce à la connaissance profonde que les AA. ont de l'Écriture, et à la vision large et prophétique qui en découle. Au point de vue où se placent les AA., le mouvement missionnaire et le mouvement unioniste qu'on a cherché plutôt à distinguer jusqu'à présent — et avec raison, sur le plan empirique — apparaissent ici émanant des mêmes principes. Plusieurs chapitres de ces petits ouvrages peuvent être avantageusement médités par les unionistes. D. O. R.

Érasme. — Éloge de la Folie. Traduction de Pierre de Nolhac, suivie de la Lettre d'Érasme à Dorpius. Paris, Garnier, 1936 ; in-12, 328 p.

Les piquantes ironies d'Érasme sont trop connues pour qu'il faille encore les signaler, mais l'édition présente mérite une mention spéciale D'abord, la traduction est meilleure que les anciennes, un peu compassées. La préface en vers de M. de Nolhac nous montre l'Humaniste, au retour d'Italie où il avait été fort bien reçu par les cardinaux « s'avisant que tout homme a son grain de folie », en faire une description pleine d'esprit pour son ami Thomas More. Les conseils du grand maître sont de tous les temps. A.

Origine et Nature de l'Église. Conférences prononcées à la Faculté libre de Théologie protestante par M. M. A. Lods, M. Goguel, A. Wautier d'Aygalliers, A. Jundt, A. Lecerf, M. Boegner, G. Bouttier, H. Monnier. Paris, Fischbacher, 1939 ; in-8, 216 p.

Voici des conférences faites à la suite de l'union des Églises protestantes de France, survenue en 1938 et que M. Monnier reconnaît pour conséquence du Mouvement oecuménique (cfr *Irénikon* 15 (1938), 379) Elles furent prononcées par des professeurs de théologie et des pasteurs très distingués, pour un public d'une certaine distinction aussi. Nous-même avons appris des détails intéressants sur les notions de Luther (Jundt) et de Calvin (Lecerf) sur l'Église, avec leur respectif accent sur la valeur instrumentale rédemptrice, et communautaire et glorificatrice de celle-ci. MM. Boegner et Bouttier qui traitent de la vie protestante locale, désirent une animation du culte protestant, tout en devant se défendre de visées « catholicisantes ». Notons à la page 195 en note, cette phrase de M. Bouttier : « La justification

par la foi n'est pas une vérité qu'on doive proclamer en tout temps sans précautions et sans prudence — peut-être faudrait-il dire : « sans intelligence ».

D. C. L.

Serge Bolshakoff, D. Phil. (Oxon). - The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. Londres, S. P. C. K., 1946 ; in-8, 334 p., 18 sh.

Le Dr. B. que les lecteurs d'*Irénikon* connaissent de longue date, a choisi son sujet pour sa valeur d'unité chrétienne ; il prépare un ouvrage *The Christian Unity*, dont certains chapitres ont été publiés dans la revue *The Voice of the Church* (S. Procop's Abbey, Lisle, Ill., U. S. A.). Cette valeur unioniste réside dans trois chefs : 1° les deux théologiens ont montré que l'Orient et l'Occident chrétiens avaient encore beaucoup en commun, — surtout la conception de l'Église comme union des fidèles dans l'amour ; mais les différences importantes entre eux sont également soulignées : l'ecclésiologie de Möhler a évolué vers un sens plus précis de la visibilité de l'Église, tandis qu'elle a toujours fait défaut à Kh. ; ce dernier a continué de nier toute autorité extérieure en matière de foi (un très bon résumé en est donné p. 111). 2° Pour M. et Kh. l'union des chrétiens séparés est « un problème de croissance dans l'amour et la compréhension » et non pas le résultat de compromis doctrinaux et de mesures administratives ; 3° M. et Kh. ont été l'un et l'autre suspects à leurs coreligionnaires parce qu'ils ont donné chacun une interprétation nouvelle de leurs religions respectives. Cependant, si on interprète bien leurs interprétations, on s'aperçoit de leur grande valeur pour pénétrer la forme de christianisme propre à chacun et le grand rôle qu'y jouent leurs histoires. Voici comment l'A. interprète et apprécie Kh. d'un point de vue orthodoxe, qu'il veut strict, fondé sur les confessions de foi orthodoxe (auxquelles certains théologiens orthodoxes modernes n'attribuent plus de valeur) : tout en n'ayant pas été un théologien technique, Kh. a été un penseur génial qui a exprimé d'une façon heureuse une partie de l'ecclésiologie orthodoxe et a été donc incomplet plutôt qu'erroné dans sa théologie, ce à quoi Mgr Germanos de Thyatire, dans une lettre publiée en tête du volume, semblerait ne pas consentir.

Au point de vue unioniste général, le Dr. B. a surtout voulu faire connaître Kh. au monde anglican trop ignorant encore de lui (feu le Dr. Temple le souligne avec approbation dans sa préface en s'étendant sur le rôle de W. Palmer dans l'élaboration de l'ecclésiologie khomiakovienne).

Le volume, premier ouvrage anglais consacré à Kh., fruit de 20 ans de travail, est très documenté (trop pourrait-on dire : on nous donne en note des renseignements sur Kant, Hegel, etc. par contre ceux sur J. Pitzipios sont précieux) mais le plus souvent de seconde main, ce qui est excusable hors de Russie. Il est muni d'un index. On se reportera avec utilité aux derniers ouvrages français sur Kh. recensés dans *Questions sur l'Église et son Unité* (*Irénikon* 1945), p. 83, 89.

G. Eichholz. — Die Antwort der Kirche auf den Ruf Gottes. (Theolog. Existenz heute, 54). Munich, Kaiser, 1938 ; in-8, 32 p.

Après avoir constaté que l'ecclésiologie exige de chaque chrétien une réponse personnelle, profonde et intime comme aucune autre problématique ne peut l'exiger, l'A. montre l'importance objective de la liturgie de l'Église. Il en arrive presque à admettre la valeur d'un acte *ex opere operato*. Le reste de l'opuscule est divisé en trois chapitres : foi, espérance et charité, — considérations présentées en un style chaud et incisif.

A.

H. Asmussen. — Die Einfalt und die Kirche. (Même coll., 56). Ibid., 1938, in-8 ; 36 p.

L'A. reprend le plaidoyer d'Érasme — et de bien d'autres encore avant et après — pour plus de simplicité, dans l'exposé du message évangélique et dans les rapports entre chrétiens. Il estime qu'un retour vers les façons toute droites, loyales et pures de l'Esprit serait non seulement un gain à l'intérieur des Églises protestantes mais aussi dans le domaine de la propagande missionnaire où l'on côtoie d'autres églises et surtout dans le domaine de l'Union des Églises.

A.

E. Thurneysen. — Die Kirche in Luthers Auslegung des Glaubens. (Même coll., 57), — Ibid., 1938 ; in-8, 37 p.

Après avoir fait la distinction entre religion naturelle et révélée — distinction aujourd'hui plus nécessaire que jamais — l'A. constate la « misère de l'homme » (selon Pascal et, avant lui selon le catéchisme de Heidelberg (p. 26), et avant lui encore sans doute par toute la théologie traditionnelle et catholique), la vocation de l'homme par le Verbe et la possibilité de la résurrection pour ceux qui croient à la bonté paternelle de Dieu. L'Église est partout où l'on connaît et apprécie ce miracle de la grâce.

A.

Karl Barth. — Church and State. Londres. S. C. M. Press, 1939 in-8, VI-90 p.

Traduction anglaise d'un petit ouvrage allemand où le savant exégète complétant une leçon inaugurale de K. L. Schmidt, prononcée le 2 décembre 1936 à l'université de Bâle, démontre dans quatre études que l'Église et l'État, d'après le N. T., ne sont pas toujours opposés mais se doivent aussi un appui. Pour le démontrer il établit comment les deux sociétés d'abord se confrontent, puis, analysant l'essence de l'État et la signification de l'État pour l'Église, il conclut quel service l'Église doit rendre à l'État.

D. T. B.

Erwin Sutz. — Die soziale Botschaft der Kirche. (Theologische Studien, eine Schriftreihe hrsg. von KARL BARTH, N. 17) Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1945 ; in-8, 48 p.

Le problème des relations entre Église et État est aussi vieux que le monde. Mais le problème est surtout débattu depuis que le Christ est venu sur la terre, comme homme. Quel est son message social, se demandent alors les chrétiens ? Les uns mettent l'accent sur la parole «Rendez à César ce qui est à César », les autres répondent que le Christ a expressément dit : « Mon Royaume n'est pas de ce monde ». Entre ces deux extrêmes chacun choisit librement dans l'obligation commune de la justice et de la charité. Toute la difficulté est de savoir ce qui exactement appartient à César et à Dieu. Les Hommes, devant ce problème, ont plaidé la séparation des pouvoirs, la subordination de l'un à l'autre ou encore la coordination des deux.

Dans la présente brochure l'A. présente le point de vue du *Schweizerische Evangelische Kirchenbund*. Il répond catégoriquement à la question posée en disant que tout appartient à Dieu, au ciel comme sur la terre. Les relations sociales sont évidemment simplifiées dans ce cas, et logiquement on devrait en déduire le *dominium* absolu de l'Église sur les pouvoirs terrestres. Mais l'A. se tient aux considérations religieuses et mystiques et non à la sociologie scientifique moderne. La dignité de la personne humaine, la communauté des hommes, la dignité du travail, la propriété, la justice — tels sont les entêtes des chapitres. Tout se résume ici à cette phrase : « Dieu a daigné le vouloir ainsi ». Cela étant, tout est parfait, il suffit de s'y résigner. Cette façon de simplifier les choses qui est théoriquement certaine et juste, n'en laisse pas moins le problème humain ouvert. La conclusion du tout est tout aussi certaine que le reste : Si les hommes étaient plus parfaits, plus chrétiens, tout irait mieux. On ne saurait mieux dire. Le lecteur apprendra dans ces pages la résignation et l'obéissance à la volonté de Dieu et, l'ayant apprise, il sera heureux « dans l'éon qui périt pour avoir oublié la loi de l'Éternel ».

Toute la brochure est un éloquent et émouvant commentaire de la parole : *Per crucem ad lucem.*

A.

Dom B.-Ch. Mercier. — La Liturgie de Saint Jacques. (Patrologia orientalis, t. XXVI, fasc. 2). Paris, Firmin-Didot, 1946 ; in-4, 142 p.

La « Liturgie de Saint Jacques » est une de ces vieilles liturgies eucharistiques orientales qui ont été nivelées par le courant de byzantinisation, dû à l'influence prépondérante de l'Église de Constantinople en Orient et qui eut sa réplique chez nous dans l'unification liturgique opérée sous Charlemagne. Elle ne subsiste plus guère que chez ceux qui, en raison de l'hérésie monophysite, se trouvèrent séparés de ce réseau d'influence. L'A. du présent fascicule, moine d'Amay-Chevetogne, et professeur à l'Institut catholique de Paris, a entrepris d'en publier ici une édition

critique, venant ainsi compléter les travaux antérieurs de Brightman et d'autres. Il en a muni le texte grec d'une traduction latine très exacte. Ce fascicule se présente avec toutes les qualités désirables de présentation exigée par l'érudite collection de Mgr Graffin : introduction critique minutieuse, discussion de l'établissement du texte d'après la collation des manuscrits, apparat et annotations, tables et index etc. D. O. R.

Orthodox Spirituality. — Londres. S. P. C. K., 1945 ; in-8, XVI-104 p., 5.

« Esquisse de la tradition ascétique et mystique orthodoxe » précise le sous-titre. L'A. se dit moine de l'Église Orientale (laquelle ?), mais connaît parfaitement la spitituatité occidentale et explique donc facilement non pas les oppositions, mais les différences et les analogies de ces deux spiritualités. Une judicieuse bibliographie précède l'exposé. Celui-ci se divise en cinq chapitres ; historique, caractères essentiels distinguant l'ascèse et la mystique ; triple révélation du Christ dans le monde et dans le chrétien par le Saint-Esprit, révélation du Christ en chair à son baptême, en Esprit à la Pentecôte, en gloire à sa Résurrection. Cette triple révélation correspond dans le chrétien aux sacrements du baptême, de confirmation et d'eucharistie. Cette conception, quoique appuyée sur des textes patristiques, ne serait peut-être pas acceptée sans contrôle par tous les théologiens orthodoxes et certainement pas sans réserve par les catholiques. D. T. B.

J. de Beausobre. — Russian Letters of Direction : Macarius, Staretz of Optino. Westminster, Dacre Press, 1944 ; in-16, 108 p.

L'introduction contient une courte histoire du starzisme en Russie, du monastère d'Optino et enfin du staretz Macaire (1834-1860). — Suit une mosaïque d'extraits de lettres de direction, formant un exposé continu, rangé par le traducteur, sous les huit béatitudes et les vertus qui s'y rattachent. Cette doctrine est édifiante, simple, claire et sans aucun apprêt littéraire. D. T. B.

John Layard. — The Lady of the Hare. A Study in the Healing Power of Dreams. Londres, Faber et Faber, 1944 ; in-8, 278 p., 12/6.

La première partie de ce livre est un exposé de psychanalyse « religieuse » d'après la méthode de Yung pour interpréter les songes ; elle gravite heureusement non pas autour de neuroses sexuelles, mais autour de l'instinct subconscient du sacrifice sublimant. La seconde partie, parce que le lièvre jouait un rôle primordial dans les rêves analysés dans la première, est une intéressante mythographie du lièvre, tirée de sources anciennes et souvent ignorées. L'A. a découvert que le lièvre appartenait à la catégorie des archétypes de Yung, c'est-à-dire « des images symboliques prégnantes de puissance, lesquelles ont eu une

grande influence dans le passé et qui continuent de vivre dans les couches profondes de l'inconscient de l'homme moderne : elles sont souvent ignorées de lui et inopérantes, mais prêtes à passer à l'efficience quand le processus interne rédempteur est activé et commence à travailler ». Vu la complexité de son sujet, l'A. s'est fait aider de spécialistes divers. Son expert théologique a été le R. P. V. White O. P. V. J.

Best Sermons. 1946 Edition. Edited by **G. Paul Butler**, New York-Londres, Harper ; in-8, XX-324 p., 10/6.

Une initiative originale fut d'offrir au public une anthologie annuelle des meilleurs sermons de langue anglaise prononcés par des prédicateurs de talent, faisant appel, au delà même des différentes confessions chrétiennes, à des collaborateurs israélites de plusieurs tendances. Trois comités, protestant, catholique, juif, apprécient les sermons de leurs coreligionnaires. Les sujets de controverse sont écartés. Parmi les auteurs cités, signalons entre autres, des princes de l'Église, S. Ém. card. Spellman de New York, LL. Exc. Mgr Lucey du Texas et Mgr Kelleher de Boston, des personnalités oecuméniques, les Drs. Visser 't Hooft et A. Keller, le président du séminaire israélite le Rév. L. Finkelstein, d'éminents professeurs d'universités et des pasteurs de mérite.

Les 52 sermons retenus (sans doute en souvenir des 52 dimanches de l'année), dont la plupart reposent sur un texte sacré ou parlent d'un sujet d'actualité, sont rangés par ordre alphabétique de matière. L'auteur de chacun d'eux est présenté avec ses titres et attributs, par un *curriculum vitae* rapportant les ouvrages produits, et une brève appréciation du sermon recueilli.

Dans un assortiment si vaste, les uns séduisent par la ferveur des convictions, d'autres par l'éloquence de l'exposé, la finesse d'esprit, l'humour, l'adaptation à la mentalité moderne. Une des grands souffrances des hommes d'Église est la carence ou l'inefficacité de la prédication. Puisse ce recueil, et ses éditions futures, être de quelque profit aux orateurs sacrés que ce problème inquiète. D. M. F.

Gerald Vann O. P. — The Divine Pity. A Study on the Social Implication of the Beatitudes. Londres, Sheed et Ward, 1945 ; in-8, 178 p.

Une solide doctrine et une spiritualité très forte se révèlent à la lecture de ce précieux petit ouvrage. Il nous introduit d'une manière prenante dans l'activité rédemptrice du Christ, en y mettant en valeur le grand enseignement des béatitudes qui, par le mystère de l'Église (les sacrements), devient vie et vérité. L'idée maîtresse du livre est que la charité véritable ne peut être qu'enracinée dans l'amour de Dieu, et que cet amour est essentiellement ecclésiastique, transformant le monde par la grâce du Seigneur crucifié. Cet ouvrage traitant de la grande miséricorde divine, mène au cœur même de la théologie sacramentaire, où tout est lumière et délivrance. D. T. S.

Nicolas Evreïnoff. — Le Théâtre en Russie Soviétique. Texte franç. de Madelaine Eristov. Paris, Les Publications techn. et art., 1946 ; in-4, 42 p., 100 frs.

Le communisme s'imposant comme une conception intégrale de la vie, a voulu également transformer l'art théâtral et le mettre au service de son idéal. Trois esquisses suggestives, de la plume d'un témoin et d'un agent de la transition (le théâtre soviétique en face du théâtre bourgeois, son idéologie, ses réalisations techniques) décrivent la ligne de la transformation et l'esprit qui l'anime, avec beaucoup de sens pédagogique, photos et croquis à l'appui. Il veut être un art populaire spontané, créateur, qui éduque le spectateur en le mêlant à l'action et l'oriente vers la perfection de l'idéal socialiste, par des moyens dégagés du conventionnel. D. M. F.

Joseph Macleod. — The New Soviet Theatre. Londres, Allen et Unwin, 1943, réimpr. 1945 ; in-8, 242 p., 12/6.

Ouvrage très documenté retraçant l'évolution du théâtre durant les dernières décades sur toute l'étendue de territoire russe. L'A. présente d'abord dans chaque région, le folklore, les auteurs et acteurs célèbres et les œuvres marquantes. Une série de chapitres est consacrée aux théâtres centraux et leurs tendances, aux dramaturges modernes parmi lesquels émergent A. Popov surtout, Radlov, Zavadskij et Akimov. Une attention spéciale est accordée aux dernières productions et au regain de faveur des grands classiques. Le texte où fourmillent les caractères italiques, est animé de nombreuses photos. — L'A. a poursuivi son enquête au point où il l'a laissée ici, dans son ouvrage *Actors cross the Volga*, sur la période de guerre et les orientations nouvelles de l'art dramatique en Russie. D. M. F.

Michel Djavakhichvili. — Les invités de Jako. (Coll. Bibliothèque internationale, nº I). Liège, Soledi, 1946 ; in-12, 269 p.

C'est une heureuse initiative que de lancer une collection d'œuvres littéraires contemporaines d'auteurs appartenant aux républiques socialistes soviétiques qui n'entrent pas dans ce que nous nommons le monde russe. Le premier de ces volumes est l'œuvre d'un auteur géorgien. Une introduction du directeur de la collection, nous fournit de précieux renseignements sur la Géorgie, pays d'une haute culture qui fut reconquis en 1921 par la Russie après quelques années d'indépendance. Ce roman veut nous faire comprendre l'état d'esprit des Géorgiens au moment de l'apparition du communisme ; fort bien, quoique parfois alourdi par des digressions, il raconte l'histoire d'un prince qui est dépossédé par son ancien valet de ferme. On ne s'étonne pas à le lire d'apprendre dans l'introduction que l'auteur ait été «qualifié de nuisible et passé par les armes ». Trop d'affirmations, en effet, ne pouvaient plaire à la censure soviétique d'alors.

D. Th. B.

HISTOIRE

Daniel-Rops. — Histoire Sainte. Le peuple de la Bible. Paris. A. Fayard, 1943-45 ; 71e éd., in-8, 468 p., 150 frs.

L'apôtre saint Jean reste en deçà de l'hyperbole en allégant que le monde est trop étroit pour contenir tous les livres qu'on pourrait écrire sur Jésus. Son message est simple, fondamental, mais profond et multiforme, les illustrations, les exemples vécus, les démonstrations que le Christ lui-même en a donnés sont variés à l'infini. Quelques traits choisis parmi les plus suggestifs nous sont transmis par les auteurs inspirés, et ils suffisent amplement à nourrir notre piété et notre foi, à attiser notre curiosité intellectuelle et nos recherches scientifiques. Chaque époque a ses besoins, ses attraits, son esprit ; chacune fait ses découvertes et aime à s'exprimer dans un langage qui lui plaît. Les ouvrages religieux de M. Daniel-Rops répondent parfaitement à ces aspirations. Rarement a-t-on rencontré une *Histoire Sainte* qui satisfasse à ce point aux exigences du sens religieux du message révélé, de la perspective christocentrique de l'ancienne alliance, de la rigueur d'information et de la probité d'exégète, de l'élégance d'expression d'une bonne vulgarisation. Le succès de librairie sanctionne à bon droit les mérites d'une œuvre de valeur. D. M. F.

W. L. Knox D. D. — Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity. Londres, Oxford University Press, 1944 ; in-8, 108 p.

Les trois leçons réunies ici « ont pour objet d'étudier quelques unes des méthodes (ou mieux transformations) grâce auxquelles l'Évangile prêché par Jésus en Galilée, contrée perdue d'une insignifiante province romaine, a été converti en un système capable d'acquérir audience dans le monde civilisé et le conquérir tout entier. L'hellénisation de l'Église était inévitable. On peut soutenir que l'Église a fait erreur en substituant au docteur tout humain qu'était Jésus de Nazareth la figure glorifiée du Messie, qui devait revenir sur les nuées. Mais cette attitude était prise bien avant que les récits évangéliques ne fussent écrits » ; ainsi débutent ces leçons qui montrent dans leur développement comment les faits miraculeux de l'Évangile à commencer par la naissance du Sauveur, ne sont pas nés sous l'influence de légendes étrangères mais sous l'influence de légendes palestiniennes. Ceci caractérise la tendance rationaliste de l'ouvrage.

D. T. B.

Guido Gonella. — The Papacy and World Peace. Londres, Hollis et Carter, 1945 ; in-8, XXII-214 p.

Cet ouvrage est la traduction anglaise d'une série d'articles parus en italien dans l'*Osservatore Romano* en 1942, concernant l'application de la doctrine catholique aux choses internationales. Les trois messages radio-

phoniques de Pie XII de Noël 1939, 1940, 1941 sont analysés. — A la p. 194 l'A. écrit : « Le catholicisme est une unité parfaite ; unité de foi, et de raison : une loi, une hiérarchie, une liturgie, une langue ». Tout ceci est fort bien, mais la liturgie catholique, tout en étant essentiellement une, est multiple par ses formes, et la langue liturgique n'est pas une non plus.

R. K.

The Chronicle of Convocation, Being a Record of the Proceedings of the Convocation of Canterbury the second Georgio Sexto regnante. The Upper and Lower Houses in the Sessions. 1) of May 21,22 and 23, 1946 ; 2) of October 16, 17 and 18, 1946 ; 2 vol. in-8, XXIV-XXIV + 242 p. avec appendices. 6 sh. les deux volumes. Londres, S. P. C. K. ou *The Church Book Shop*.

Le Rev. Dr. A. F. Smethurst dont le fascicule précédent de la Revue a publié une chronique, a été nommé rédacteur des débats des deux chambres de la Convocation de Cantorbéry. A côté de précieux détails, de valeur locale cependant, est à noter la discussion très intéressante sur la *Synodical Action in Dioceses* dans laquelle des autorités historiques aussi distinguées que dom Gregory Dix et le Dr. Jalland sont intervenus. Signalons aussi une motion en faveur d'une semaine de pénitence pour « l'inhumanité de l'homme envers l'homme » ; elle fut rejetée. D. C. L.

Cirac Estopanan (Sebastian). — Bizancio y España. El legado de la basilissa Maria y de los despotas Thomas y Esau de Joannina. (Delegacion de Barcelona : Seccion de Bizantinistica). Barcelone, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1943 ; 2 vol. in-8 ; XX-246-54 avec cartes et planches.

Ce premier travail publié par la section de byzantinologie du C. S. I. C. espagnol est prometteur. C'est un ouvrage de science qui épuise son sujet et qui, en même temps, contient une grande somme de renseignements historiques, littéraires, politiques, artistiques et religieux qui font de ces volumes comme un compendium pour ceux qui, en Espagne, voudront s'appliquer aux études byzantines.

Nous avons ici l'histoire d'une fameuse icone-reliquaire qui passa du couvent de la Métamorphose (aux Météores en Thessalie) jusqu'au trésor de la cathédrale de Cuenca, Le problème était des plus intéressants à étudier. Mais on se figure le nombre de recherches qu'exigea sa solution. Car la basilissa Maria mourut en 1394 et ce n'est qu'en 1755 que le reliquaire arriva à Cuenca, à la suite d'héritages successifs. Cette pièce d'art, qui a très probablement été conçue et réalisée aux Météores (cfr *Irénikon*, 8 (1931), 373) était connue des byzantinologues les plus éminents et figura à l'Exposition d'Art Byzantin à Paris, en 1930. L'auteur n'a rien négligé pour appuyer sa thèse. Il n'est que de lire cet ouvrage, consulter la bibliographie, les diverses tables pour apprécier l'érudition utile dont il

nous communique les trésors. Iconographie, philologie, histoire y sont traitées avec science. On devra déronavant s'y référer lorsqu'il faudra traiter de l'Épire et de la Thessalie aux XIVe et XVe siècles. Et dans le prologue à son ouvrage, l'A. invite les savants espagnols à explorer leur péninsule pour étudier ce chapitre de l'histoire espagnole que fut l'extension de l'Empire byzantin sous Justinien et ces souvenirs que contiennent les trésors et les bibliothèques d'Espagne.

Le second volume de cet ouvrage contient les cartes, photos, tableaux généalogiques, ainsi que le texte grec de l'histoire de Maria, Thomas et Esaü, despotes de Joannina. D. Th. B.

F. Lieb. — La Russie évolue. (Coll. Civilisation et christianisme). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1946 ; in-12, 270 p., 7,50 fr. s.

Ce livre a paru en Suisse en 1945 : sa traduction française paraît en 1946 avec une préface spéciale où l'auteur insiste pour que la Russie et l'Occident, au lieu de se méfier l'un de l'autre, apprennent à se connaître. Le présent ouvrage contribuera à cette tâche. En effet, la Russie d'aujourd'hui n'est plus celle de la révolution : un grand travail constructif a été fait avant et pendant la guerre dans de multiples domaines ; dans la technologie, dans l'idéologie marxiste, dans la littérature, dans l'enseignement, dans la législation du mariage, dans l'organisation de l'armée et enfin dans les relations amicales entre l'Église et l'État. La mentalité hostile à l'Occident a fait place à un désir sincère de relever la condition de l'homme en général, avant tout de l'ouvrier et du paysan. L'Occident poursuit ce but aussi : il y a donc une entente possible. Les moyens diffèrent, et ici Lieb critique le marxisme comme supprimant la liberté et ne pouvant conduire à une émancipation nouvelle. La documentation du Prof. Lieb sur la Russie était très étendue avant la guerre, ce livre prouve qu'elle est restée à jour et s'est développée pendant la guerre. D. T. B.

Michael Derrick. — Eastern Catholics under Soviet Rule. (Church and State in the Post-War World, févr. 1926). Londres, Sword of the Spirit, 1946 ; in-12, 62 p.

Pour mieux comprendre la genèse de la situation actuelle de l'Église ukrainienne, telle qu'on la trouve exposée ailleurs dans ce numéro de la revue, cette brochure sera d'une grande utilité. Plusieurs documents y sont ajoutés en appendice, marquant les événements les plus importants des mois avril-juillet 1945. D. Th. S.

The High History of Saint Benedict and His Monks. Including an Account of the Conversion of England by the Benedictines, their Suppression by Henry VIII and Revival. Collated by a Monk of Douai Abbey. Londres, Sands, 1945 ; in-8, 468 p., 15 sh.

De même qu'au foyer, l'on se plaît à reposer les yeux sur les images familières colligées dans des sous-verre du nom de pêle-mêle, ainsi parcourt-on les fastes monastiques, recueillis dans ce volume des quatre coins de la sainte Règle, des *Dialogues* de saint Grégoire, de Bède le Vénérable, de la *Légende dorée* et du moderne Alban Butler. Sans plan défini, ni esprit critique, sans ordre, ni logique ni chronologique, les textes traduits se succèdent par séries, appelés par de vagues similitudes de sujet. Il s'en dégage une saveur antique, sémite, semblable à celle des collections bibliques sapientielles. Notre esprit est cependant plus exigeant et reste perplexe devant cet ouvrage, qui ne semble être qu'une collection de fiches d'un noviciat. La seule consolation est d'y retrouver rassemblés, les passages favoris de nos grands auteurs bénédictins. D. M. F.

Dom Romanus Rios O. S. B. — Benedictines of today Studies in Modern Benedictine Sanctity. Stanbrook-Abbey Press, 1946 ; in-12, XI-533 p., 12/6.

Cette œuvre réunit les profils biographiques d'une trentaine de moines ou de moniales qui ont vécu dans les temps modernes. Ils sont précédés d'un aperçu sur les martyrs et les confesseurs de la Révolution française et suivis d'une énumération — avec quelques détails biographiques — des 45 martyrs de la Révolution rouge espagnole (1936/37). Le P. Rios, maintenant moine de Ramsgate, après avoir été pendant plusieurs années prieur et vicaire général de l'abbaye nullius de New Norcia en Australie, a été prieur conventuel d'El Pueyo (1925-1934) dont toute la communauté fut massacrée au cimetière de Barbastro en 1936. Presque toutes les Congrégations des bénédictins noirs et tous les rangs sont représentés dans les biographies : il y a un pape (Pie VII), un cardinal (Dusmet), plusieurs évêques, abbés, moines, frères convers, moniales et sœurs converses. De la plupart le procès de canonisation a été commencé. L'A. écrit souvent comme témoin oculaire et a rendu un caractère très sympathique et vivant à ses études ; les anecdotes monastiques n'y manquent pas. L'adaptation de la Règle de saint Benoît aux temps modernes ressort bien dans les traits caractéristiques de ces figures. Le livre contient des index de *Benedictine Persons*, de *Benedictine Places and Congregations* et d'une bibliographie. Notons qu'il faut lire Clervaux au lieu de Clairvaux (p 282 et 529). Nous souhaitons une très large diffusion à ce livre et une profonde reconnaissance à l'A. de la part de ses condisciples en saint Benoît. L'A. nous promet encore une Histoire des Bénédictins, une Histoire de la Mission de New Norcia et une Hagiologie bénédictine qui sont toutes déjà achevées. D. I. D.

E. Allison Peers. — Fool of Love. The Life of Ramon Lull. Londres, S. C. M. Press, 1946 ; in-12, 128 p.

« Il est dur de travailler pour le Seigneur » s'exclama Vladimir Soloviev à la fin de sa vie. Ces paroles peuvent être appliquées au jongleur contre

un monde d'ennemis que fut Lull. Dans cette courte biographie (l'A. en a écrit une détaillée en 1929 aux éditions S. P. C. K.) nous avons surtout été intéressé par le missionnaire auprès des Arabes et des Juifs. Il désirait l'union des Églises orientales parce que ce sont elles qui pourraient « convertir les Maures, les Turcs, les Juifs, les Tartares et les infidèles ». Ce petit volume est d'une lecture très attrayante. V. J.

É. Dénissoff. — Maxime le Grec et l'Occident. (Ouvrage enrichi de deux portraits et de onze planches hors texte, facsimilés de manuscrits). Paris, Desclée De Brouwer, 1942 ; grand in-8, XL-460 p.

Ce volumineux ouvrage est une thèse d'agrégation en Philosophie thomiste à l'Institut de Philosophie de Louvain. Il a reçu l'accueil le plus élogieux dans les milieux scientifiques de Belgique et surtout de France. La confection de cet ouvrage a été, comme le rappelle la préface, une vaste entreprise de recherches dans de nombreux pays. La préface est sobre cependant sur les voyages, les recherches, les correspondances, les lectures, les films, les études, les collaborateurs bénévoles surtout, que nécessita le rassemblement et parfois la découverte des éléments qui contribuèrent à l'élaboration de ce livre, fruit de longues années de labeur, d'un patient et continuel travail d'investigations dans les domaines les plus disparates. — Le livre retrace la vie de Maxime le Grec, un personnage qui a eu une certaine notoriété en Russie moscovite au XVI[e] siècle. Par lui-même, Maxime n'est pas un savant d'envergure ; les événements de sa vie sont peu marquants ; ses courts ouvrages n'ont pas d'idées neuves et sont souvent insignifiants ; son influence est limitée au milieu politique et ecclésiastique de Moscou au début du XVI[e] siècle et cependant ce récit en dépit de l'allure assez technique qu'il prend parfois, est plein de vie et d'intérêt ; un intérêt qui va en croissant à mesure que se déroule cette bio-bibliographie. Pourquoi ? Parce que l'auteur évoque deux mondes presque sans relations et montre comment l'un a influencé l'autre déjà très tôt par une lente infiltration d'idées et de conceptions humanistes. Nous avons actuellement un désir de connaître la Russie et cherchons à retrouver ses écrits anciens et ceux des Russes qui sont venus jadis en Europe occidentale. M. Dénissoff nous apprend qu'un autre travail aussi important est de relever avec patience les moindres vestiges d'une influence de l'Occident sur la Russie ; sans ce travail on ne connaîtra qu'imparfaitement la Russie. L'A. après un inventaire des sources, surtout des ouvrages de Maxime, dont il ne croit pas la liste complète, détermine leur valeur et les analyse. Puis à la lumière de ces documents il suit son héros de l'île de Corfou en Italie, parmi les humanistes et jusque dans le couvent des dominicains de Florence où il fait son noviciat ; puis à l'Athos où il devient moine orthodoxe et enfin en Russie où il est en mission scientifique. Il établit, et c'est la plus précieuse trouvaille qu'il ait faite, que Michel Trivolis en Italie est le même Maxime Trivolis à l'Athos et Maxime le Grec à Moscou. Cette identification étant faite, toute l'activité de Maxi-

me en Russie et ses déboires s'éclairent et ils montrent dans quel sens s'est exercée l'influence de Maxime. Le début de chaque chapitre et la fin sont une synthèse suggestive destinée à montrer la valeur et l'importance du rôle joué alors par Maxime dans les différentes phases de sa vie. — Nous ne révélons pas un secret aux lecteurs de cette revue en ajoutant que le sujet du livre, tout en étant philosophique, a été inspiré à M. Dénissoff par son intérêt pour l'Union des Églises et ses relations avec le Prieuré d'Amay-Chevetogne. Son incursion dans ce domaine ouvre de nouveaux horizons sur l'époque du début d'une rupture devenue millénaire. Combien d'autres travaux de ce genre ne faudrait-il pas pour évoquer un passé obscur d'où découleraient des leçons pour le présent. Pour continuer ce travail d'investigation, il faudrait un Institut spécial de recherches ; si c'est utopique de le souhaiter, au moins pouvons-nous souhaiter à M. Dénissoff d'être agrégé par quelque grande Université existante en Italie ou en Amérique où il trouverait le temps et les moyens d'organiser des recherches du même genre par équipe spécialisée et à travers le monde entier.

D. T. B.

Hal Koch. — N. F. Grundtvig. Genève, Éd. Labor, 1943 ; in-12, 211 p.

Au début du XIX^e siècle le sentiment religieux au Danemark s'était refugié dans l'aspiration à une vérité personnelle, ce précieux trésor de l'homme, digne de tous ses soins. On papillonnait en toute liberté ne retenant que ce dont on avait besoin au moment. Les pasteurs étaient remplis de bonnes intentions, ardents pour l'éducation, la philanthropie, la culture de pommes de terres et la vaccination (p. 25). Ils étaient véritablement les pères de leur paroisse, au point de vue spirituel et surtout matériel.

Si l'on avait dit aux hommes d'alors qu'ils avaient perdu le contact avec la réalité, ils se seraient mis à rire. Et c'est pourtant ce que fit le pasteur Grundtvig ; et il le fit avec une telle ardeur, une telle conviction que personne ne rit. Seuls ses supérieurs ecclésiastiques s'émurent et lui firent un procès retentissant. Mais Grundtvig n'en devint pas moins le grand homme danois de son temps, poète barde de la mythologie nordique. Il estimait que « la nature est l'esprit invisible et l'esprit, la nature invisible »... Ajoutant à ces convictions naturalistes sa foi en la vivante parole de Dieu, il fit beaucoup pour dégager le peuple danois de son engourdissement et lui montra le chemin du Renouveau.

A.

Archiprêtre S. Bulgakov. — Avtobiografičeskija Zamětki. Notes autobiographiques. Édition posthume. Introduction et notes par L. A. Zander. Paris, Y. M. C. A., 1946 ; in-8, 168 p.

Les amis du P. Bulgakov seront profondément réjouis par ce volume qui leur semblera trop court et dont ils espéreront une continuation. Il est divisé en trois parties. La première, la plus entière, contient des chapitres autobiographiques écrits au moment de la grande maladie de 1939 et se

rapportant à la vie du défunt en Russie; la seconde comprend des fragments écrits à différentes époques de sa vie d'émigré. Une troisième partie se compose de lettres. Toute la vie de B. apparaît dominée par une première intuition et un développement ultérieur de la « Sophia » (il est à craindre qu'écrivant en 1939, il n'ait transporté dans ses souvenirs d'enfance, ce qui fut plus tard le centre de sa théologie). Un autre fait, dominant, est que B. fut, intérieurement au moins, un « non-conformiste » dans l'Orthodoxie russe ; il trouva plus tard la justification de son attitude « anticonfessionnelle » dans ses expériences du Mouvement oecuménique. Un lecteur catholique sera spécialement intéressé (p. 48 suiv.) par ce que B. a appelé sa « tentation catholique », laquelle se produisit en 1918 en Crimée, devant l'effondrement apparent de l'Orthodoxie russe. Il est curieux que les Orthodoxes, bien rares, qui furent attirés par l'Église, l'ont été par ce qui se présentait à eux comme une *théocratie*, point de vue politique qui explique la courte durée de leur attrait. D. C. L.

RELATIONS

Theodore O. Wedel. — The Coming Great Church. Essays on Church Unity. New York, Macmillan, 1945 ; in-12, 160 p., 2 dl.

Le Dr. W., ancien mennonite, actuellement chanoine de la cathédrale anglicane de Washington et *Warden* du *College of Preachers* annexé à celle-ci, met sa science théologique et son expérience œcuménique au service de l'Unité chrétienne, dans ce petit volume qui réunit des conférences précédemment publiées dans différentes revues américaines. Ne connaissant de son propre aveu, que très peu l'Orthodoxie orientale, ayant, par contre, pris une part d'importance aux négociations entre épiscopaliens et presbytériens américains, il envisage le problème œcuménique dans la section d'union entre les anglicans et les non-conformistes anglo-saxons.

L'Église est la communauté humaine en relation spéciale avec Dieu par l'Esprit-Saint. A l'heure actuelle elle n'existe qu'imparfaitement parce qu'elle est divisée en deux tronçons, le catholique et l'évangélique. Le premier est fait de tradition impliquant l'Histoire (elle est objet d'idolâtrie dans le catholicisme romain), d'éléments institutionnels à dimension universelle ou tout au moins diocésaine, de Liturgie, comme Action plutôt que Parole ; il a perdu l'élément communautaire qui fait la « petite Église », la synaxe, la paroisse ; il est l'Église de l'Histoire. Le tronçon évangélique est centré autour de la Parole de Dieu dans la Bible, engendrant la communauté des auditeurs, la « petite Église » ; mais il a oublié la « Grande Église » (diocésaine, universelle) ; il est l'Église du peuple.

La « Grande Église qui vient », qui réunira les deux tronçons d'aujourd'hui, s'annonce par différents facteurs : p. ex. le Mouvement oecuménique qui corrige le caractère trop local, et le Mouvement liturgique qui engendre un esprit communautaire. Cette « Grande Église » existe d'ailleurs déjà un peu dans l'Anglicanisme, dans son magnifique *Prayer-Book*. Il pourra jouer

un rôle primordial dans la réalisation de la « Grande Église » à condition de renoncer à son orgueil dans les choses non-essentielles du Credo. La voie vers cette réalisation commence par la découverte de l'héritage commun entre « catholiques » et évangéliques, et par le repentir des Églises chrétiennes, en tant qu'Églises. Dans le dernier chapitre de son livre, l'A. expose tel qu'il le voit, le problème oecuménique central de la « succession apostolique » qui a été le point de division des deux tronçons dans le christianisme occidental. Il faudra donc lui enlever son caractère diviseur. Pour ce faire, on le ramènera de la notion de transmission d'un charisme venant du Christ et propre seulement à une classe dans l'Église (notion « catholique » contre laquelle le peuple chrétien s'est révolté à l'époque de la Réforme et qu'on pourrait garder dans la future « Grande Église » tout au plus comme une opinion théologique), à la notion d'une émanation ministérielle de l'Église, en tant que Corps pneumatophore. Une pareille conception fonctionnelle et représentative, non pas vicariale, du ministère de l'Église sera acceptable aux évangéliques et leur permettra de reconnaître à celui-ci un caractère sacerdotal ; elle sera aussi acceptable aux « catholiques » qui pourront y ranger le ministère évangélique.

Nos lecteurs seront heureux de trouver aussi nettement formulé sur la question du ministère, une opinion évangélique anglicane qui ne sera pas acceptable aux anglo-catholiques se groupant autour du *Council for the Defense of Church Principles*. Le récent discours de l'Archevêque de Cantorbéry (cfr Chronique 1947, p. 93) semble être un pas vers la « Grande Église », conforme au programme du Dr. Wedel. D. C. L.

A Christian Year Book. 1947 Edition. Londres, S. C. M. Press ; in-12, 312 p.

C'est la quatrième année d'édition de cet almanach « qui tâche, en vue d'une étude et d'une référence facile, de passer en revue les principaux éléments dans le Mouvement oecuménique, de rendre compte des différentes communions qui forment l'Église mondiale et de donner quelques faits élémentaires d'un point de vue ecclésiastique, sur les pays du monde ». Bien que la Rév. Philip Hughes, archiviste de l'archevêque de Westminster, donne un chapitre intitulé *Roman Catholicism* dans la première section du livre consacrée à *The Christian Church*, l'introduction avoue que la position du volume est celle des Églises non romaines. Notons dans l'article du chan. Tissington Tatlow, *The Movement for Unity*, une section *The Roman Catholic Church and Reunion*, où un « correspondant catholique-romain » expose brièvement mais intelligemment les principes d'un « œcuménisme catholique ». La grande valeur de cette petite encyclopédie qui se veut un caractère d'actualité, provient de la compétence de ses collaborateurs ; elle est indispensable comme livre de référence à tout travailleur de l'Union. D. C. L.

The Official Year-Book of the Church of England 1947. Londres, S. P. C. K. ; in-8, XL-518 p., 10/6.

L'année 1946 voit paraître ce précieux almanach sous une forme agrandie par comparaison aux années de guerre, mais n'atteignant pas encore les dimensions d'avant-guerre. On n'y peut suivre avec autant de précision qu'alors la vie de la Communion anglicane mondiale dans ses multiples manifestations de 1946. Les principales en furent : l'évangélisation, l'entretien du clergé et son éducation ; la Réunion. Bien que des articles spéciaux fassent encore défaut dans le volume, on y trouve des renseignements très utiles sur la conférence de Lambeth, en vue de celle qui se tiendra en 1948 (p. 275-279). D. C. L.

Annuaire protestant-1946. Paris, Fischbacher ; in-12, X + 126 + 388 p.

Ce soixantième volume de l'Annuaire protestant contient 126 pages de réclames avec un répertoire de X pages. Les 388 pages restantes sont d'une consultation facile grâce à une table de matières et à une table analytique. En plus de la France, l'Annuaire donne aussi certains renseignements sur la Suisse romande, la Belgique, les Églises wallonnes des Pays-Bas, le Mouvement Evangélique russe et le Mouvement oecuménique. Notons comme spécialement intéressant à notre point de vue, des renseignements complets sur les facultés de théologie et les périodiques. L'ensemble fait l'impression d'être complet et exact. D. C. L.

LIVRES REÇUS.

Aux éditions de Maredsous.

Les Évangiles en fascicules. Traduction nouvelle par les moines de Maredsous. Opuscules in-32 ; 1946. Évangile selon S. Matthieu (92 p.) ; Évangile selon S. Marc (58 p.) ; Évangile selon S. Luc (92 p.) ; Évangile selon S. Jean (74 p.).

Dom Marmion. — *Consécration à la Sainte Trinité.* Texte et commentaire. 1946 ; in-12, 260 p.

Dom R. Thibaut. — *L'idée maîtresse de la doctrine de dom Marmion.* 1947 ; in-12, 218 p.

Dom Thomas Delforge. — *Le Sacrifice du soir.* 1944 ; in-18, 78 p.

Imprimatur.
P. Blaimont, vic. gen.
Namurci, 15 jun. 1947.

Cum permissu Superiorum.

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

COMPTES RENDUS

IMPRIMERIE J. DUCULOT, GEMBLOUX (*Imprimé en Belgique*).

Irénikon

TOME XX

2me Trimestre. 1947

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE